OPERE
EDITE E INEDITE

DELL'ABATE

Antonio Rosmini-Serbati

ROVERETANO

VOLUME XXX. ED ULTIMO

MILANO
TIPOGRAFIA E LIBRERIA BONIARDI-POGLIANI
Contrada de' Nobili, N.° 3993

M.DCCC.XL.

PROSE
ECCLESIASTICHE

VOLUME IV.

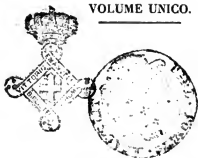
APOLOGETICA

OPERE VARIE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME UNICO.

MILANO

TIPOGRAFIA E LIBRERIA BONIARDI-POGLIANI

Contrada dei Nobili, N. 3993.

M.DCCC.XL.

PREFAZIONE

Apologetica, *questa parola di frontispizio premessa alla presente raccolta d'opuscoli, so io bene che non è di quelle che più invitino i miei contemporanei a leggere. So che oggidì ella suona un non so che di ruvido, grazie alla delicatezza del nostro sentire; eppure, non trovandomene io un'altra alle mani, che con più di verità esprima la natura della collezione che qui si pubblica, sono forzato adoprarla, preferendo io d'incontrare le ripugnanze di alcuni lettori che nella prima parola vi hanno bell'e letto tutto 'l libro, anzichè imitare il vezzo di alcuni scrittori che in testa d'ogni lor cosa attaccan su un cartello d'invito, quant'allettevole tanto ingannatore, o certo fatto a posta acciocchè debbano leggere ben avanti i curiosi che voglian capirlo.*

Pur, quand'io dico che, grazie alla delicatezza raffinatasi del sentire, le cose apologetiche, siccome più ancor le polemiche, riescono alquanto aspre e rincrescevoli agli orecchi dei nostri contemporanei, non intendo di fare una satira de' tempi nostri, de' quali riconosco anzi in ciò stesso ed apprezzo un cotal segno di civiltà.

*Dell'*Apologetica *e della* Polemica *si è abusato, egli è troppo vero: talora si confuse la causa de' principj colla causa degli uomini, e si inferì contro di questi per lo zelo, qualche volta col solo pretesto di salvar quelli. Ciò fu sovente uno sbaglio lagrimevole, sovente un'inescusabile tristezza: e solo confessandolo nel modo il più solenne, l'umanità laverà da sè quella macchia, ed eviterà il pericolo d'insozzarsene nuovamente. Ma dopo di ciò, intendiamoci anche su questo proposito. Dicendo io che la causa de' prin-*

cipj e quella degli uomini sono diverse, non voglio negare, nè lo potrei, che quelle due cause sieno strettamente connesse fra loro; perocchè il negarlo, sarebbe lo stesso che sostenere l'assurdo, che gli uomini non vengano ornati ed onorati dalla verità de' principj che pubblicamente professano, e che per lo contrario mediante il loro manifesto attaccamento a de' principj falsi e perniciosi, non perdano punto della loro dignità e del loro onore: ne perdono certamente, e più o meno, secondo che in essi quegli errori sono l'effetto o di un pervertimento volontario e profondo, o d'una umana debolezza, o d'uno sciagurato pregiudizio d'educazione, o d'una prosontuosa ignoranza. Tutto ciò egli è innegabile, massimamente a noi, che ci siamo non poco occupati a ricercare le più recondite sorgenti dell'errore nel segreto della umana volontà, e ne' misteri delle sue passioni (1); *ed il senso comune degli uomini l'attestò sempre, e l'attesta altamente tuttora. Ma ciò che volevam dire, e ciò che importa non dimenticare giammai, si è, che non siamo noi scrittori i giudici de' nostri fratelli; che questi non debbono esser meno l'oggetto della nostra affezione e della nostra carità, per andar essi orbati della luce del vero; e molto meno, che a noi non tocca il castigarli, ma solo il discuter con essi, o senz'essi, ciò che propongono in pubblico, commiserando ad essi se veggiam che si sbagliano, e più ancora se veggiam che s'accecano.*

Sieno adunque pur congiuntissime fra di loro le due cause de' principj, *e degli* uomini *che li professano: elle rimangono nullameno due cause; e riman però il debito allo scrittore chiamato a difendere e a guarentire all'uman genere il deposito delle verità salutari contro quei che le impugnano o che le intenebrano, di tirare una linea, anzi un gran muro di separazione fra l'errore e l'errante, impugnando quello senza pietà, e questo rispettando ed amando. La quale separazione fatta che siasi, e tolto il solo errore a rifiutare, non l'uomo che lo professa a*

---

(1) N. Saggio, *Sez. VI, p. IV, c. III.* — T. della Coscienza, *l. III. c. III.*

oltraggiare; che può, che dee oggimai avere in sè di odioso una polemica, che in cotal modo è insieme e monumento di odio alla falsità, e di amore all'umanità? Ora perchè si dirà ancor rustica ed insoave quell'apologia del vero assalito, la quale, dimentica del fallo o della colpa di chi l'assalisce, non viene ispirata che dal santissimo desiderio, che non sia tolto nulla all'uman genere di quella luce della quale egli vive?

I quali sentimenti non si partirono giammai nè pure un momento dall'animo dell'autore de' seguenti opuscoli, egli può altamente professarlo; e tutti coloro che sapranno distinguere fra lo zelo dell'amore e l'acrimonia della malevolenza, fra un libero pugnare a difesa de' salutari principj, e la voglia di pungere altrui vilmente, distingueranno con tutta agevolezza, se quello o questa condusse la nostra mano in tutto ciò che abbiamo noi scritto. Conciossiachè nè il rispetto, nè l'affezione, nè molto meno il timor degli uomini dee o renderci al vero timidi amici, o farci morire fiaccamente le parole in bocca, quando ci onoriamo di prenderne la difesa; e tutto l'ardore per ciò che esser vero e retto crediamo, sebben ci porti a parlare altamente secondo le più intime persuasioni (e senza persuasioni intime e ferme o l'uomo non è uomo, o egli ha perduto il migliore dell'uomo), niente detrae al più umano affetto verso degli avversarj, di cui impugniamo la sentenza, desiderando e pregando loro in pari tempo il bene di consentire con noi nella verità. E tuttavia, l'abbiamo esperimentato, l'abbiamo detto altre volte, riesce pur difficile il pigliare a combattere una certa specie d'errori, senza che egli sembri nell'esteriore, che si voglia far guerra all'uomo che li professa; perocchè vi sono degli errori d'una faccia così deforme, che il pure accennarli e il mostrarli in un'opera celebrata, benchè verissimamente vi si trovino, pare un'ingiuria fatta all'autore di essa (1).

---

(1) *Ci è occorso questo, quando noi abbiamo preso a cautelare la gioventù italiana contro le immorali e irreligiose dottrine che il Gioja intro-*

— Ma nel combattere l'errore avvi un altro pericolo, quello della presunzione: l'uomo non dee tenersi troppo sicuro di sè medesimo, nè dare recisamente per certe quelle cose che non son tali. —

Santissima massima! ma bisognevole anch'essa di spiegazione. Se la verità fosse una chimera, od ella fosse nulla per l'uomo, questi certamente non avrebbe mai il diritto di affermarla. Il sensismo, *che regnò nel modo il più illiberale sulle menti nel secolo scorso, s'era messo in una via, per la quale era impossibile di pervenire alla verità; perocchè la verità non risiede nella sensazione; e però gli uomini la cercavano dove ella non si potea ritrovare. Niuna maraviglia, che dopo che l'avean perduta coll'ostinarsi a cercarla fuori di luogo, paresse loro final-*

---

mise da per tutto ne' molti suoi libri, d'unn parte popolari e dall'altra trattanti di materie interessanti e necessarie, come son quelle della politica economia; onde venlano e vengono tuttavia letti con avidità; e, per difetto di libri italiani migliori, quelli, benchè indigesti, pajono alla volgar gente un tesoro di scienza. Ora la qualità appunto di tali errori è cotanto ignobile, che il solo accennarli fa inevitabilmente all'autore non piccol disdoro. Io ne feei ben ln protesta; e qui colle stesse pnrole mi valga il ripeterla.

« Non crediamo, dicevo io allora, di fare ingiuria *quando mostriamo gli « errori di uno scrittore: sebbene dai medesimi venga a lui necessariamente « un disonore muggiore o minore, secondo ehe sono più o men gravi. Que- « sta specie di pena che siamo costretti di far soffrire al nostro avversario, « è inevitabile: noi non possinmo se non protestare che non vogliamo en- « trar punto nelle sue intenzioni più di quello ch'egli stesso ne manifesta. « Così quando facciam vedere le male conseguenze degli errori, non vo- « gliamo già attribuirle all'autore degli errori: nulla c' interessa l'uomo; la « verità sola ci sta a cuore. — D'altro lato è egli possibile difendersi da « uno che vi dà a torto il titolo di bugiardo, senza che il facciate ricadere « sopra di lui? — Supponete che io voglia dimostrare l'abbiezione e la « materialità di questa frase, tanto assurda, quanto empia, eolla quale il « Gioja vi assieura « che una buona digestione vale cento anni d'immor- « talità », pretendendo che « la salute corporale sia l'oggetto più interes- « sante per gli uomini »* (N. Galateo, 4.ª *ediz. mil., pag.* 355)*: potrei io farlo « senza che vi avesse l'appurenza ch'io volessi colloeare il signor Gioja nel « filosofico gregge dei porci? E pure io sono intimamente persuaso, che « molte e molte volte in sua vita egli avrà anteposto ai fisici i piaceri in- « tellettuali e morali, e che forse l'amore delle scienze, o del far bene agli « altri uomini, gli avrà fatto dimenticare sè stesso e la sua salute corpo- « rale ». — V.* Opuscoli filosofici, *vol. II, f. 703.*

mente che la verità stessa rimanesse un problema. Il mondo si vide immantinente coperto da una immensa nube qua e colà più o men densa di scetticismo, *il cui effetto sull'animo era l'*apatia, *l'indifferenza nelle materie le più delicate, e le più importanti per l'umanità. Ma non vi ha male alcuno che non sia preordinato, nell'ordine dell'eterna sapienza, a fruttare de' beni. Gli uomini incerti e titubanti cominciarono di necessità a diffidare di sè stessi: così divennero più modesti nel metter fuori le proprie opinioni, e più tolleranti delle altrui: si credettero obbligati di non prestar fede se non a ciò che fosse logicamente provato, e di non esigere l'altrui assenso alla sentenza propria, se non obbligandosi prima essi stessi a condurre la dimostrazione all'evidenza. Immenso acquisto: tutti questi beni preziosi noi li dobbiamo riconoscere, e li vogliamo mantenere, eziandio che il secolo ora già emerga dall'abisso del dubbio, dove si era affondato, e dove avea ricevuto una bella lezione di umiltà ed attinto il sentimento della fallacità propria e della propria impotenza. Ma e per questo ci faremo noi una legge di parlare come fossimo tuttavia degli scettici, ovvero come a degli scettici dovessimo unicamente volger le nostre parole?*

Per grazia di colui che ha formata la natura umana, questa non può stare a lungo priva di persuasioni; e ogni giorno più gli uomini vanno rifornendosene e ristorandosene, ora traendole da quel cantuccio dell'anima ove si erano riparate e quasi raggomitolate nella strage che si bandiva di esse; ora l'anima stessa imponendolesi con nuova voce e possente, soffogatale in prima dal rombazzo de' sghignazzanti sofismi, di che le Accademie, le Università, i teatri, i fori, i casini, le combricole, i parlamenti, tutto era pieno. Dobbiamo e vogliamo noi dunque parlare ad un mondo non più spoglio delle vitali sue persuasioni; e queste stesse noi intendiamo difendergli e mantenergli, queste ajutare acciocchè si fortifichino e vengano bellamente innanzi, assiepandole altresì contro alle offese che tuttavia lor di apportare si attenta. Sicchè ciò che noi diciamo in questi opuscoli non è qualche nostra sentenza, ella è la difesa delle sentenze del

genere umano: e crediam bene che una tale autorità ci protegga bastevolmente dalla taccia di presunzione, dalla quale, se data ci venisse da qualche individuo, al senso comune degli uomini noi di buon grado ci appelleremmo.

Ma oltr'a ciò, egli è ancora da riconoscersi e da rispettarsi in ogni individuo il diritto di esprimere di tutta forza le proprie persuasioni tali quali in lui sono di buona fede: e noi abbiamo certamente le nostre, e ferme. Le quali esprimendo, non intendiamo però mai di otturare altrui la bocca; ma di buon cuore teniam sempre la lizza onesta e leale con chicchessia ce ne inviti, uscendocene poscia lieti ugualmente o vinti o perdenti; conciossiachè nelle discussioni benevole, in cui non si cerca e non si ama che il vero, egli è pure un gran guadagno anche il perdere, se perdendosi l'errore, il vero se ne guadagna. Nè egli può avvenire, che chi credesi in possesso della verità e di questa sola è l'amico, tema la disputazione, sapendo egli troppo bene, che alla verità non manca la voce, se la si lasci parlare e non gliela si affoghi in gola, e che è l'errore quello che divien manco assai presto. Laonde in tutto quello che noi diciamo, non intendiamo di chiudere giammai e di suggellare il dibattimento: ognun sappia, che agli occhi nostri ogni questione, per ben definita che sia, riman sempre aperta; perciocchè vi possono esserci sempre delle persone, alla mente delle quali definita interamente non paja: ed anche queste hanno il diritto di parlare, anche queste d'essere udite: rimanendo con esse tuttavia una cosa a fare, o ammaestrarle o venirne ammaestrati.

Finalmente gli opuscoli apologetici che in questo volume si racchiudono sono discussioni fornite d'un carattere particolare, nelle quali la taccia di pronunciare troppo affermatamente non ci si può gittar contro che con assai meno di verosimiglianza che nelle discussioni meramente scientifiche.

Perocchè s'ella non è giammai inculcata abbastanza la necessità che lo scrittor proceda col tuono il più riservato e quasi dubitoso negli argomenti ch'egli dee discutere col puro ragionamento e con sole prove dirette; giusta e convenevole cosa è, che

il suo passo si muova più sicuro e più franco, qualora egli ripruovi di quelle opinioni, le conseguenze funeste delle quali sono troppo manifeste, e si possono additare vive nel fatto, si posson mostrare impresse profondamente negli avvenimenti. Qualor la dottrina ch' egli toglie a rifiutare è cotale, che di sua natura rende gli uomini che la professano immorali e infelici; che li degrada dall'altezza della condizione umana; che impedisce loro di conseguire, d'apprezzare, di pur conoscere la lor sublime, eterna destinazione; deh qual risguardo, qual vile timidezza dovrà egli avere in adoperarsi, caldo il petto di purissima carità, ad espellere dalle menti una maniera di pensare giudicata troppo dagli stessi frutti amari ed avvelenati ch' ella produsse? Certo, io ho tanta fede nella coerenza della verità, e nella essenziale bontà della sua natura, che non potrei esitare un solo istante a dichiarare falsa una dottrina, che quasi agguato o rete tesa al genere umano, tali e tante sciagure di sè produce; e ciò quand' anco io pur non ne avessi alcun altro argomento; perocchè agli occhi miei, immoralità e verità, pernizie e verità, sono cose contrarie, e non possono ingenerarsi quelle da questa: e tale è l' indole, chi ben le considera, di tutte quelle sentenze che noi come erronee denunziamo in quest' opera.

— Ma voi non di meno, mi si ripete, portate poco rispetto agli uomini grandi della nazione, e col pubblicare gli errori da loro presi detraete alla loro fama. —

Rispondo, rispettare io grandemente gli uomini grandi della mia e di tutte l' altre nazioni; rallegrarmi poi sommamente ove che io vegga l'italica gioventù infiammarsi di vivo affetto e tributare ammirazione a qualche grand' uomo che per iscienza e per virtù sopra gli altri distinguesi; considerare ancora questo nobile entusiasmo siccome un seme ferace di altri grandi uomini. Ma che perciò?

Chi mai, sano di mente, pretenderebbe da queste premesse tirare la conseguenza, che il rispetto, il culto da tributarsi ai grandi uomini dovesse consistere nell' applaudire a' loro errori, o nel farsi un dovere di non attaccarli? Quale frivola supersti-

zione non sarebbe ella cotesta? che dico io frivola, quando anzi dovea dirla crudele ed empia? Imperocchè potrà egli esservi fra di noi alcuno o così amico delle tenebre, o sì inimico della luce del vero, che c'imponga seriamente lo strano dovere di lasciar vivere nelle menti un errore perniciosissimo, in grazia dell'uomo che l'ha professato, e a cui si dà il titolo di grande? Consiste forse la grandezza di quest'uomo nell'avere così sformatamente errato? In tal caso io rispondo, che quella sua non sarebbe una vera grandezza; e che renderebbesi per questo appunto più che mai necessario, più che mai commendevole il discoprirne gli errori e i traviamenti; acciocchè non si tolga per avventura quell'ammirazione che è dovuta agli uomini veramente grandi, e la si dia a quelli che non sono tali, ma che per tali corrono falsamente. E di vero, quantum, *se vogliam dirlo col latino poeta,* quantum, *anche nel fatto degli uomini grandi,* in rebus inane! *Giustissima cosa ell'è certamente l'ammirare, e fino all'entusiasmo, gli uomini grandi; ma ella è poi cosa altrettanto ingiusta il lasciarsi ingannare, accettando leggermente per grandezza vera quella che non è tale. Qui sta il pericolo della moltitudine; qui pure quello dell'ardente gioventù studiosa, la quale per gli nobili spiriti che la commuovono non pure tende ad ammirare i grandi, ma sente ancora bisogno di averne e molti e pronti dinanzi agli occhi di questi grandi da ammirare; e però si persuade agevolmente d'incontrarne da per tutto, massime se la riconoscenza verso a' maestri s'aggiunga a guida de' suoi confidenti giudizj. E sia pure in essa sotto un certo aspetto lodevole cosa; ma un preclaro servigio e ad essa ed alla nazione intera si presterà sempre da colui, che con una giusta critica fatta alle sentenze degli uomini ammirati, ajuta il pubblico a separare quello che vi ha di falso nella loro celebrità, e ad appurar ciò che vi ha veramente di grande. Che se nulla nella fine del saggio si trovasse avervene, cada pure, e niuno ne pianga, il subito prestigio ch'essi avessero, per mala sorte, esercitato sulle opinioni: quest'è la solita giustizia che fa il tempo più o men sollecito; ed ella sola educa nel pubblico il vero senso dell'ammirazione ai sommi dovuta:*

conciossiachè non è punto l'ammirazione cieca che sia lodevole, che sia vantaggiosa, che sia veramente nazionale; ma quella che viene distribuita con giustizia, con verità, con sapienza.

Rimane ch' io dica una parola sulle qualità degli scritti che formano questa raccolta; e sarò breve.

Furono quasi tutti prima d'ora pubblicati. — Quasi tutti sono vòlti a combattere non degli errori individuali, ma degli errori del secolo, degli errori profondi che corrosero lentamente i visceri della società. Anche in Italia ebbero questi errori degl'individui che li produssero, e per così dire li rappresentarono; ma, lo ripeto, quegl'individui non sono che gli organi del secolo in cui vissero, gl'interpreti de' suoi mali, le membra egre e dolenti dimostranti al di fuori l'universale interno malore, alla guisa appunto che il capo che duole e gira, e lo stomaco che si sdegna o rece, ne danno i sintomi di quel male che tutto travaglia ed affligge il corpo internamente. Sotto il qual aspetto io bramo che si consideri Ugo Foscolo, Gioja e Romagnosi, le cui dottrine si esaminano ne' primi opuscoli di questa collezione. Il primo, cioè il Foscolo, appalesa più manifestamente d'ogni altro scrittore l'affezione morbosa della letteratura del suo tempo, e come i belli e finissimi panni non rendono migliore la condizione dell'agonizzante che halli in dosso, così niente ad Ugo suffraga l'ammirevole lavorio onde egli foggiò e tornì l'esterna forma del Carme sui Sepolcri, *il quale esanime per la sostanza, sol per quella vive e vivrà. Gli altri due esprimono in sè stessi da qual malattia fossero aggravate le scienze politico-morali: entrambi sono un eco perpetuo di voci oltramontane: il primo negligente e spesso ignobile nello stile: il secondo affettatamente grave, faticante, coperto. È passato già un tempo immenso per essi; nè tuttavia quanto noi qui ripubblichiamo, parrà inutile a tutti coloro che non ignorano quanta parte di lettori in Italia rimangano, per così dire, arretrati, e continuino a leggere, coll'ammirazione del pregiudizio, degli autori già dal secolo inappellabilmente giudicati. Constant e i Sansimoniani sono esaminati negli opuscoli che vengono appresso: la malattia è già in costoro più spiegata,*

l'indole di essa non più equivoca: ha toccato lo stadio prossimo alla crisi. Lo spirito degli scrittori che precedettero la rivoluzione francese fu una manifestissima reazione contro il progresso *del Cristianesimo: nella filosofia, nella politica, nella morale, nella storia (poniamo in Freret e in Gibbon), nella letteratura, in ogni cosa in somma si voleva tirare il mondo indietro due mila anni, volevasi tornare al paganesimo. Il che però era impossibile: nè seguì il contrario: quello sforzo violento di ritrarre il mondo addietro, accelerò il suo moto per innanzi, a quella guisa che la pietra che scappa dalla frombola prende la celerità dallo stesso impedimento, che sembra dover ritenerla. Siamo adunque giusti: ad uno spirito di regresso non è dovuto il progresso se non come si deve alla pressione il zampillo dell'acqua. Il progresso odierno deesi a quella vita immortale, possente, di cui vive il mondo cristiano; la quale si suscita via più agl'irritamenti, e reagisce soprabbondantemente contro a tutto ciò che attenta di spegnerla.*

In fine al volume ho aggiunte alcune lettere, le quali toccano alcuni punti di controversia, trattati con autori i quali non debbono essere confusi in modo alcuno coi precedenti.

UGO FOSCOLO

La prima edizione del seguente opuscolo è quella di Rovereto 1822, che porta il titolo di *Saggio sopra la Felicità*.

La seconda edizione è quella di Firenze 1823, collo stesso titolo.

La terza edizione è quella inserita nel secondo volume degli *Opuscoli Filosofici*, pubblicati coi nostri tipi 1827-1828, e porta il titolo di *Saggio sulla Speranza*.

DELLA SPERANZA

SAGGIO

SOPRA ALCUNI ERRORI DI U. FOSCOLO.

Non è lo scritto presente un trattato psicologico sulla *speranza*. Anzi non vuol esser che un saggio di pensieri, nel quale si considera questa singolare passione nella relazione che ell'ha coll'umana felicità; e nè pur questa relazione vi è trattata pienamente. I limiti sono posti alla trattazione dallo scopo di essa, che è quello di far conoscere la natura d'uno stranissimo errore, pel quale alcuni sostennero, tutta la felicità possibile all'uomo ridursi alla sola speranza! La qual sentenza se viene considerata in sè, ella pare tanto assurda, da non doverci spendere intorno parole: e tuttavia porge materia ad una discussione non poco interessante, grave eziandio oltre modo, ove si riguardi come il sintomo d'un malore profondo dell'animo umano, e di questo malore si cerchino le segrete cagioni, e le leggi arcane. Quanto poi è maggiore l'assurdità di una tale opinione, tanto più lucidamente apparisce la necessità del Cristianesimo: conciossiachè dai fatti più costanti risulta, che senz'esso, gli uomini precipitarono sempre a quell'assurdo, e vi precipitano tuttavia, incontanente che si tolgono alla di-

rezione della cristiana sapienza: chè a quel baratro son vòlti con celerissimo corso per lo sprone che dà loro la stessa limitazione della propria natura, non tollerabile all'immenso istinto che pure è in loro di cibare un bene infinito.

Ma entriamo senza più nell'argomento, cominciando dallo sporre alcuni concetti generali intorno alla felicità.

LIBRO PRIMO.

DELLA SPERANZA INGANNEVOLE

Et sicut somniat esuriens, et comedit, cum autem fuerit expergefactus, vacua est anima ejus: et sicut somniat sitiens, et bibit, et postquam fuerit expergefactus, lassus adhuc sitit, et anima ejus vacua est. . . . . .
Is. XXIX, 8.

I.

1. La tendenza alla felicità non è inconciliabile colla libertà umana. — 2. Essa dà unità nell'uomo a tutte l'altre tendenze: — 3. il che dimostra l'unità di una mente che ha creato l'uomo. — 4. La predetta tendenza esiste realmente, — 5. ed è fonte di tutta l'attività umana, e — 6. dimostra l'uguaglianza degli uomini: — 7. onde tutti hanno ugual diritto a soddisfarla: — 8. e questo è il massimo de' diritti.

1. L'uomo è recato dalla propria natura alla felicità.
È vero ch'egli può scegliersi, può anche formarsi da sè medesimo l'oggetto sperato della sua felicità, almeno fino a certo segno e a certo tempo, fino che liberamente non ha gittato il dono inapprezzabile della sua libertà, di questa forza maravigliosa e misteriosa che il solleva su tutta la natura meccanica: ma dopo di ciò egli è condizionato dalla sua innata tendenza a seguire il bene ch'egli si è presentato, ch'egli ha costituito a sè medesimo. Non è in suo potere seguire un bene od un male; quantunque sia in suo potere seguir questo o pur quello oggetto, rendendosi bene o male a sè stesso.

Conservata adunque all'uomo la libertà di appetire e di abborrire i diversi oggetti, di scegliere fra la virtù e fra il vizio; fermiamoci un momento a considerare quella tendenza che lo porta al godimento del bene, e non lo lascia così libero che possa preferire al medesimo il patimento del male.

2. Questa tendenza ad uno stato di soddisfazione e di felicità è nn inclinazione stupenda, collocata in noi dall'antore delle cose come sostanziale e però insnperabile; ella è la suprema di tutte le umane uecessità, in cui sono comprese tutte l'altre, e a cui perciò tutte l'altre inclinazioni inferiori servono, e che non serve a veruna.

Ella è quell'una forza, che piegata a varie direzioni ne' varj individni, fa tutto l'uman genere muovere ed operare sì diversamente, e auche in modi sì opposti.

3. E da questo fatto non puossi a meno di riconoscere, nelle tanto variate operazioni degl' innumerabili esseri che popolano o hanno popolato il mondo, una divina armonia; scorgendosi appnnto mediante quell'unico desiderio della felicità, essere tutte rivocate ad un solo principio e causa: e a meno non pnossi, dalla semplicità della virtù movente, e dalla moltitudine delle intelligenze mosse, e dai movimenti infiniti che in esse genera varj oltre ogni limite, di ascendere all'unità di quella natura savissima e beatissima, che sì maravigliosa ragione e forza stabill a governo e a vita di tutte le intelligenze e di tutte le cose.

4. E basta esser uomo per sentire questo desiderio di stato felice. Di modo che sarebbe vanissimo fermarsi a dimostrarlo, tanto più che nè pure il nome o l'idea si potrebbe avere della felicità, se il desiderio di lei non vi fosse; poichè niente altro vuol dire felicità, fuorchè ciò che sommamente si desidera ed appetisce: sicchè dal solo pensarla e nominarla, chiarissimamente si vede avervi dentro a noi quella inclinazione a lei, nel soddisfacimento della quale inclinazione essa consiste, e senza la quale perciò ne mancherebbe il concetto.

Tuttavia perchè veggiamo che stupenda cosa ella sia una tal legge, impostaci da quella natura sapientissima che in noi formò la ragione, fermiamoci un momento a vederla da presso.

5. Fattomi in una grande città, ecco il discorrimento de' cittadini, l'andare e il venire, nelle vie, nelle piazze, dentro e fuori dalle case, quale iu cocchio, quale a piè, qual carpone e fino strisciante per terra, ciascuno della sua, nessuno curante dell'altrui via. Mirando una scena di tanti esseri che camminano e girano, fingo un poco a me stesso d'ignorar lo spirito che n'avviva i corpi; nè altro distinguo allora per quelle strade, che numero grandissimo di semoventi, di macchine ingegnose;

le quali m'infondono però curiosità di vedere le suste interiori e le molle, per cui ciascuna è mossa. Ma veggo anche me stesso simile agli altri nella forma e nel muovermi. Anch'io come gli altri entro in città, mi reco all'albergo, e fo mie faccende; e in somma veggo d'essere anch'io un pezzo di quella grande rappresentazione. In me però sento altresì le cause del muovermi, i fini dell'arrecarmi in questa e in quella banda, perchè a quell'ora uscii, tornai a quest'altra: nè parmi trovare in ciò misterio di sorte. Applico poscia quanto in me sento all'altre figure simili alla mia, che dintorno s'aggirano. Così, bench'io non sappia quali bisogne le portino, fo da me l'argomento, che com'io sento dentro un esser pensante, e mercè di lui ho faccende e fini; così ciascuno avrà pure i suoi pensieri, ed i fatti suoi diversi da'miei, da' quali diversamente che io, vien condotto. Nè ancora è maraviglia. Ma se nella riflessione m'innoltro; se considero la relazione che hanno fra sè queste faccende, questi fini; se cerco che cosa abbiano di comune, che debba produrre in tutti un effetto simile, quello del muoversi e dello aggirarsi di qua e di là; qual maraviglia mi prende allorchè vengo a scoprire, che, benchè ciascuno muova per gli proprj affari, e sia tirato dalle proprie occupazioni a' varj luoghi, tuttavia altra non è mai sempre che una forza sola ed universale quella che in tutti adopera, un interesse solo che tira me ad un termine, come qualsiasi altro più da me lontano d'inclinazioni, di età, di sesso e di grado, e di tutto ciò che differenzia gli uomini fra di loro, una sola la cura che tutti insieme ci sprona senz'avvederocene?

In fatti ella è così. Perchè a ciascun di noi sono care le sue occupazioni? perchè hanno virtù di muoverci? Non già perchè s'amino per sè, ma perchè qualche cosa contengono, o almeno qualche cosa noi in esse veggiamo, che riputiamo bene. Siano esse diverse quanto si voglia; quello però che cerchiamo in esse, e che in esse ha virtù su di noi, è sempre una cosa sola: il bene conosciuto, sperato. Può bensì questo essere da me e da altri conosciuto e sperato diversamente, per quella libera forza che toccavamo al principio; ma sempre sol ciò che bene crediamo, il che è quanto il dire una tendenza alla felicità, forma la ragione la qual mena tutti egualmente. E di vero, qual minima cosa faremmo noi, se quanto facciamo, nol credessimo in qualche modo utile, nè però ci

importasse niente niente? Che se c'importa, sia pel dover nostro, o per qualunque altra causa, vera o da noi finta, un bisogno già sentiamo di farlo; bisogno, a cui è spinta la natura d'ubbidire, e altrimenti ne patisce, perchè con ciò resiste a sè stessa. Laonde il non volere star male, ma anzi il volere secondare la natura nostra, ci porta a farlo. E questo manifestamente è quell'amore che ci reca alla felicità, quale alla nostra ragionevol natura compete; conciossiachè ogni cosa che ci muove, consiste nella voce di questa natura che a farlo ci sprona, e non facendolo, ci molesta (1).

6. Laonde questo potentissimo amore opera non meno efficacemente sul cuore dello schiavo oppresso dalle sue fatiche, che su quello del baldanzoso oppressore immerso ne' suoi piaceri. Sicchè il minimo dell'umana schiatta, può dire ragionevolmente al più grande del mondo: « Diverso è il nostro vivere esteriore, diverse le occupazioni nostre; tu fra le cure ambiziose consumi il tempo, ed io in ufficj spregiati e rozzi: internamente però la cosa fra noi due è la stessa: il tuo interesse è il mio; abbiamo una cura di eguale nobiltà ed importanza; quell'amore che muove i tuoi passi nel palagio, dà moto a' miei nel tugurio; quel principio onde hanno esistenza le tue splendide sollecitudini, è quello che dà l'esistenza alle mie oscure: da una comune origine attingiamo il moto e la vita amendue. Riconosci perciò in me il tuo simile ».

7. Che se eguali sono tutti gli uomini in questa somma voglia di migliorar sè stessi, di abbracciare quanto alla felicità

---

(1) Egli è pur osservabile, come molti scrittori, quando nominano la *natura* degli uomini, sembrano escludere da lei la *ragione*, anzi *ragione e natura* pare le facciano cose opposte. E pure ogni qualvolta colla parola *natura* essi vogliono intendere l'*essenza* dell'uomo, non possono certamente escluderne la *ragione* senza dar nell'errore. La nostra *natura* in tal senso è formata principalmente dalla ragione. E questa ragionevol natura sente l'intima necessità di amar l'*onesto* per sè stesso, e senza interesse; anzi di più essa trova il suo bene, e perciò interesse massimo, nel massimo disinteresse: cose che sembrano disparate, e pure son congiuntissime. Del conformarsi alla natura, un antico Stoico scrive acconciamente così: *Beata est ergo vita conveniens naturae suae: — non ideo tamen quisquam felicia dixerit, quibus non est felicitatis intellectus. — Beatus enim nemo dici potest extra* VERITATEM *projectus: beata ergo vita est in recto certoque judicio stabilita et immutabilis.* Seneca, *De v. beata.*

appartiene, o pensano appartenere; tutti altresì debbono avere il diritto di soddisfarla.

8. Di più: poichè questa è la voce più forte, e che in noi giammai non tace, della natura; quindi egli è anche il più forte e il più generale diritto, e quello a cui tutti gli altri s'inclinano, e nel quale tutti gli altri come nel maggior genere si contengono.

II.

Se esiste la tendenza, deve anco esistere un oggetto della felicità.

1. Or poi, essendo questa propensione alla felicità l'universal tendenza della natura nostra, in noi inestinguibile, essenziale, che genera o comprende tutte l'altre; ed essendo l'oggetto universale degli umani diritti; ella dee altresì poter venire soddisfatta da ciascuno, che coi proprj delitti non n'abbia privato sè stesso di tale soddisfazione.

Altrimenti sarebbevi una tendenza senza scopo, un fine senza mezzo, un merito senza premio: cosa opposta non meno al fermo ordine della natura, che alla sapienza e bontà del suo autore.

Poichè se il germe tende a svolgersi e produrre il frutto, egli ha pur anche ricevute le forze e gli ajuti da ciò; altrimenti si ravviserebbe una specie di contraddizione nella natura delle cose: e nella nozione stessa di tendenza si racchiude una forza, che allo sviluppo conduce. Nè le forze fisiche e le morali hanno in questo altro divario, se non che quelle operano per necessità, queste per cognizione e libertà: quelle perciò finiscono in sè stesse, ossia portano, mediante esterni ajuti, in sè il proprio oggetto; all'incontro la cognizione e la libertà rapiscono a sè oggetti anche fuori di sè medesime. Onde se in quelle vi è una fisica necessità che ottengano il fine loro, in queste ve n'ha una morale.

Non vi sarebbe in fatti nè cognizione nè libertà, se oggetto alcuno non vi fosse da conoscere e da volere.

È dunque l'oggetto sempre in relazione colla facoltà sua: sicchè in quella maniera che non si saprebbe nè pure l'esistenza di lei, se non avesse un oggetto in cui operare; così sapendosi la esistenza sua, conchiuder si dee che l'oggetto esiste.

E se anche non v'avesse questa ragione, indotta dalla costante analogia che si ravvisa in tutte le cose della natura, e dalla necessità di riconoscere le tracce di una sapienza che presiede alla medesima; a chi ammette nn Dio creatore, non può non esser chiarissimo, che la debba esser così; perocchè nn desiderio essenziale alla nostra natura, che oggetto alcuno possibile non avesse (1), l'accuserebbe di crudeltà e di stoltezza: chè un tal desiderio ci sarebbe d'eterno affanno, e d'nn affanno comune all'uomo più giusto come al più reo; e avremmo tutti noi una natura stolta, perchè bramerebbe eternamente l'impossibile.

III.

1. Consentono gli uomini nell'ammettere la tendenza alla felicità, ma variano d'opinioni nei determinare l'oggetto. — 2. Quattro sentenze principali, — 3. suddivise in innumerevoli altre.

1. Ma che esser vi debba nell'università delle cose alcun oggetto, o alcun essere, il quale satolli a pienissimo l'umano desiderio della felicità; non solo è vero, ma egli è anche un vero sì chiaro e sì necessario, che nessuno l'ha mai negato, nè può negarlo.

È bensì avvenuto, che nello stabilire l'oggetto di questa felicità gli uomini abbiano commessi degli errori infiniti, ed abbiano concepiti i più stravolti pensamenti.

2. Già gli antichi filosofi, nelle loro diverse sentenze, afferrarono i fili principali di tutte le possibili opinioni ed i possibili errori in tale argomento.

Perocchè chi la pose nel *piacere*, come gli Epicurei; chi nella *virtù*, come gli Stoici; chi nella *contemplazione delle essenze*, come Platone; e chi in *tutte queste cose insieme*, come Aristotele.

3. Ma queste quattro grandi classi delle opinioni intorno all'oggetto della felicità, ammettono innumerevoli particolari, che in gran parte sono stati svolti, e talora come nuovi trovati, proposti sì dagli antichi che da' moderni.

---

(1) Si parla di una impossibilità assoluta, come sarebbe se mancasse l'oggetto che ci potesse render felici.

Ed ancora, nel particolareggiare quelle generali sentenze, si occupano tutti, anche i plebei; chè in ciò tutti filosofano; e nessuno, in cosa tanto stretta con sè e necessaria, può starsi dal seguir alcuna sentenza.

E però voi sentite il volgo parlarvi sempre di bene e di male, e venire ideandosi le più grossolane e diverse felicità: e chi predicarvi beato il ricco, perchè possiede ricchezze; chi creder tale il voluttuoso, perchè ha copia di piaceri corporei; chi l'onorato, perchè ne pasce l'ambizione; e chi uno e chi l'altro: nascendo così tante felicità quanti sono i cervelli, o ancora di frequente quante l'ore del dì: sicchè al pranzo, v'ha chi la tien nel cibo; ma colmo di questo, la cerca nel sonno, e così d'una in altra cosa la insegue.

IV.

1. Tra le sentenze intorno all'oggetto della felicità, ve n'ha una che colloca la felicità nella speranza; — 2. la qual opinione si vuol esaminare nel presente Saggio. — 3 Esposizione di essa.

Anche fra i moderni questa questione fu trattata assai, e con grande sottigliezza e verità. Ma non mancarono i sofisti, che scrissero in questo argomento, come in tutti gli altri, delle cose stravaganti, e talora più ignobili d'ogni plebea credenza. L'arte intiera de' quali consiste nel travestire cose vecchie e volgari, con molto artificio e gusto del tempo.

1. Di questi è uscita la più desolante e strana sentenza sull'oggetto della felicità, una sentenza che parrebbe impossibile a primo aspetto poter cader in capo umano, ma che più attentamente esaminata, si trova comune quasi direi fra gli uomini: voglio parlare della sentenza che colloca la felicità umana nella speranza, sicchè l'esser felici debba risolversi non in altro che in un continuo sperare di conseguire felicità.

2. Di così singolare opinione, e contraddittoria con sè medesima (1), non avrei io fatto l'argomento di questo Saggio,

(1) Il Savio d'Aquino previde questo errore, e lo combattè là dove dimostra, colla sua solita acutezza, ch'egli è assurdo ammettere una successione interminabile di fini, e che però vi dee essere una felicità, un *fine ultimo* dell'umana vita. Vedi nella *Somma* (Parte I della II, Q. I, art. IV) le sue sottili considerazioni sopra di ciò.

se, come diceva, ella non fosse più che non paja, diffusa fra gli uomini, almeno praticamente; e se non fosse stato anche in Italia in questi nostri tempi tale, a cui piacque di profondere una non volgare acutezza d'ingegno, e una vivacità concitata di sentimento, a sostenere ciò, che altre volte avrebbe procacciato titolo di forsennato: il qual vezzo tuttavia di gittarsi alle opinioni più nuove e più pazze, non è un fatto raro oggidì; giacchè egli sembra che questo tempo voglia toccare da tutte le parti gli estremi; e che si compiaccia di abbracciare in sè medesimo cose, persone, virtù, vizj, opinioni e caratteri disparatissimi, scuole perfette di sublime morale, e scuole di pazzie squisitissime: le quali due maniere di cose sono però atte ugualmente a dimostrare quel continuo viaggio, sebbene opposto, nel quale è spinto innanzi e forzato infaticabilmente lo spirito umano.

3. Pertanto i sostenitori della sopraddetta sentenza, che ripone la felicità nella speranza, spiegano il loro concetto in questo modo.

Essi affermano, stare la felicità unicamente in quello sforzo che fa l'uomo quand'è mosso dalla speranza di conseguirla; dicono, la vita esser nel moto, nella quiete la morte consistere; e perciò quanto l'uomo è più agitato, sia di dolore sia di piacere, tanto più esser felice, come quegli che ha più di vita; sebbene nè l'animo debba mai conseguire i suoi piaceri, nè l'intelletto debba mai la verità, perchè allora, cessando d'operare, ogni vita e nell'intelletto e nell'animo si spegnerebbe (1).

---

(1) La strana ed infelice sentenza che abbiamo esposta trovasi nell'Orazione *Dell'origine e dell'Uffizio della Letteratura*, e nelle altre opere di Ugo Foscolo. Egli sembra che quel giovane più ancora eccitato che ardente, negli ultimi suoi anni abbia temperato un sistema così desolante e disperato; giacchè sebbene anche ne' *Saggi sul Petrarca* si leggano le stesse idee, tuttavia hanno qua e colà qualche espressione che le modera, nè vi si sentono dette con quel calore di persuasione forzata, col quale sono lanciate ne' *Sepolcri* e nelle *Lettere di Jacopo Ortis* — In moltissime opere degl'increduli si trovano cose simiglianti; dacchè per poco ingegno che l'uomo s'abbia, dee pur riconoscere le illusioni di tutte le cose fuori del sistema del Cristianesimo. L'autore della Lettera a Leucippo scrive, « qualunque oggetto per chimerico che sia poter formare la nostra felicità ». Il Rousseau dice talora qualche cosa di simile. Vedi la lettera che scrisse da Montmorenci al Presid. Malesherbes li 26 genn. 1762.

V.

La sentenza che ripone l'oggetto della felicità nella speranza, sorge da sè stessa negli animi perpetuamente agitati.

1. Chi considera questa sentenza un poco addentro, per ripugnante ch'ella sembri e sia all'umana ragione, trova che ella può sorgere nondimeno nel cuore umano; giacchè gli uomini, assai più che da' principj astratti della ragione, deducono le loro conclusioni da ciò che esperimentano in sè stessi quotidianamente.

Il che considerato, mostrasi assai naturale, che cadano in quella sentenza, che la felicità nella sola speranza racchiude e nell'assiduo movimento per conseguirla, tutti coloro, che nè i beni della calma ebbero mai esperimentati, nè quelli d'un armonioso moto delle umane facoltà. Avvezzi cotesti a terribil guerra intestina, per lo sbilancio delle proprie facoltà, prodotto di solito da eccedente immaginativa, credono doverci avere in tutti gli uomini quella agitazione di desiderj continua, e di sforzi, e quella vice di dolori quando non si soddisfanno, e di piaceri quando soddisfatti ripullulano. E così del correr sempre senza mai giungere alla meta, fanno gl'illusi infelici la loro gloria, e del faticare senza còrre mai il frutto delle fatiche, fanno il loro premio: fingendosi per tal modo certa lor beatitudine, perocchè così la chiamano, somigliantissima all'angoscia di Tantalo, che in eterna fame e sete attenta sempre di mordere le frutta pendentigli di sopra il capo, e di bere un sorso dell'acque che radongli il mento, e sempre le frutta e l'umore scappano via dalle labbra arse e fameliche. Ed ognuno che non abbia il lor male, lascia ben loro, io mi credo, simile felicità. Ma anche questi però, mentre negare vorrebbero l'esistenza d'una felicità, senza accorgersi la stabiliscono.

Che poi se ne formino sì strana idea, e sì nemica della natura, non è, come dicevamo, maraviglia; giudicando l'uomo delle cose da quanto sente di esse, e dalle circostanze in cui si trova. Egli è proclive a generalizzare le sue sentenze, e a misurare con esse anche quello che non conosce, perocchè non sa di non conoscerlo. Che se egli sapesse quello che non conosce, già lo conoscerebbe. Così può anche osservarsi ne'

diversi scrittori delle cose politiche, che, componendo quasi tutti il loro sistema col generalizzare le idee particolari del proprio regno o della propria repubblica, se v'ebbe alcuno vivuto in tempo di dissensioni e di parti, e coll'animo tutto occupato dalla ferocia degli uomini del suo paese, questi stabilì lo stato natural degli uomini non esser di pace, ma di discordia e di guerra (1). Allo stesso modo, coloro che amar non possono la pace dell'animo, perchè non l'hanno mai vista, si argomentano di porre nell'interno contrasto ogni loro speranza.

VI.

Tutti gli uomini, quali sono per natura, senza il nobilitamento e l'ingrandimento che ricevono dalla religione, preferiscono l'*agitazione* alla *quiete*, perchè quella impedisce loro di contemplare se stessi, da cui come da cosa misera rifuggono.

E se costoro dall'osservazione di sè medesimi tirano, dirò così, una dottrina; tutti gli uomini mondani praticamente la seguono.

Nè sarà forse inutile che noi, mettendoci un poco più addentro nel cuore dell'uomo, cerchiamo, se ci riesce, di rinvenire una cagione nel medesimo di un simil fatto: egli è tanto universale, che sembra probabile che abbia il suo fondamento nella stessa natura degli uomini, o in qualche qualità comune da tutti acquisita.

Comincieremo da quel fatto che tolse ad analizzare eloquentemente Biagio Pascal ne' suoi *Pensieri*, e che mostra appunto

---

(1) T. Hobbes. — Trascorrete il c. VI del t. I della ***Restaurazione della scienza politica*** di C. Lod. Haller, dove quest'autore dà giudizio dei principali scrittori di politica, Grozio, Hobbes, Sidney, Locke, Puffendorf, Boemero, Montesquieu, Rousseau, Martini, Sonnenfels, Scheidemantel, Sieyes, Kant, Schözer, ecc.; e vedrete la verità di quanto osservo, cioè quanto ritengano i loro sistemi politici delle circostanze de' paesi in cui gli scrittori si trovavano. Queste influiscono sugli animi, e gli animi sulle teorie: le teorie politiche dunque dipendono immediatamente dallo stato dell'animo. L'uomo in qualsivoglia suo progetto esteriore copia sempre sè stesso, nè può copiar altri; e alla sua particolar forma di sentire tende di conformar tutto il mondo. Quanto è dunque desiderabile pel ben pubblico, che l'interior degli uomini non si trovi in isconvolgimento e in tempesta, ma sia in placida calma, e in bella concordia colla virtù e colla ragione!

l' universalità di una tendenza che hanno gli uomini ad ingannarsi perpetuamente sull' indole della felicità e ad inseguire successivamente delle sempre vane speranze.

Questo fatto è l'inclinazione che ha l'uomo alle occupazioni clamorose.

« L'anima, dice questo scrittore, non rinviene in sè niente che l'appaghi, anzi niente vi scorge che non l'attristi. Per questo ella s'ingegna di dissiparsi. — Nella educazione, a' giovanetti s'insinua la cura dell'onore e dei beni. — Si stancano collo studio delle lingue, delle scienze, degli esercizj, dell'arti. Si aggravano d'affari, si dice loro che non possono esser felici, — se non s'adoprano in conservare l'onore e la fortuna. — Ecco, direte, una maniera assai strana di farli felici: che farebbesi di più per renderli infelicissimi? — Basterebbe, io vi rispondo, tor loro tutte queste sollecitudini: chè allora vedrebbero sè, e a sè penserebbero, cosa loro insopportabile. Che però, prosegue, dopo essersi caricati di tanti affari, se hanno tempo da sollievo, procurano perderlo in divertimenti che gli occupino tutti, e li tolgano da sè medesimi. E inoltrandosi nel ragionare, perchè, viene egli chiedendo, un tale disgusto ha l'uomo di sè quando dalla religione non è soccorso, se non perchè in sè rinviene un oggetto disamabile, debile, misero? Chè in vero il disgustarsi di una cosa, e il trovare disgustosa la cosa stessa, torna al medesimo. Sì, chi è mosso da que' soli affetti che l'uomo ritrova nella sua natura, egli è impossibile che viva in quel riposo, che gli dà luogo a considerarsi. — Gran cosa! quell'uomo che non ama che sè, niente teme quanto trovarsi solo con sè. Egli nulla ricerca se non per sè, e nulla fugge quanto sè; perchè se si mira, non si vede qual desidera, ma s'abbatte in un cumulo di miserie inevitabili, ed in un vôto di beni reali, che è incapace di riempiere ».

E qui Pascal disamina le umane condizioni reputate più felici, e vede che in tutte, questa supposta felicità mettesi in cose esterne, che virtù abbiano di tor noi da noi stessi; e che in qualsiasi affluenza di beni anche regii, infelice è l'uomo se non è distratto, ma si lascia a sè ritornare. « Che v'ha, dice egli, di più lusinghevole per un re, quanto l'aspetto di sua grandezza? E bene, se ne faccia prova. Lascisi un re tutto solo, senza sollecitudini dello spirito, senza compagnia, con

tutto l'agio di pensare a sè che è sì grande. Vedrassi, un re che mira sè stesso, essere uomo pien di miserie, cui risente al pari d'ogn'altro » (1).

« Quindi gran cura si pone a impedire ch'egli si trovi solo, col non lasciargli mancar cortigiani che i piaceri facciano succedere agli affari, sicchè non vi sia per esso un momento proprio. Per questo stesso dagli uomini s'amano i più insulsi sollazzi, la caccia, il ballo, ed altri simiglianti; e per questo la prigione è un supplizio così orrendo ».

« Ecco Pirro che si propone goder la quiete co' suoi amici, dopo avere pur conquistata gran parte del mondo. Cinea lo consiglia d'anticipar egli medesimo la felicità sua, godendo tantosto quella pace senza andarla cercare per mezzo di tanti pericoli. In fatti, che contraddizione! cercare le fatiche per avere il riposo! Piace il riposo immaginato e lontano, dispiace presente. Dall'una parte tutto si fa per una quiete, dall'altra si cercano i rumori che tolgano da questa quiete. Così v'hanno due tendenze nell'uomo. L'una gli dice: nella tranquillità e nella pace è il tuo bene. L'altra il disgusta della pace, lo tira al moto, lo stimola a fuggire da sè medesimo ».

VII.

Continuazione.

Questa strana e opposta lusinga che trova l'uomo in sè stesso, fu osservata sempre.

Vedete Orazio, non men filosofo che poeta, esaminarla nella prima delle sue Satire.

---

(1) Non sembra che abbia tolto il Pascal questo tratto dal libro *Della Consolazione* attribuito a Cicerone? Ecco il luogo: *Sed fac Regem esse a bellorum impetu, et a castrorum pulvere remotum, sua pacate possidentem, nulla hostium incursione vexatum: num iccirco tutior, a miseriis securior? quin immo, ut* OTIUM HUMANA NATURA NON FERT, *ipse sibi molestiam, ac sollicitudinem exhibebit: nam aut de augendis vectigalibus, aut de producendis finibus, deque urbibus ad imperium acquirendis, aut de jungendis cum potentioribus propinquitatibus atque amicitiis cogitabit: quae qui animo agitat,* NEC A MOLESTIA LIBER EST, *nec alios securos ac quietos esse sinit.*

« Tutti sono in moto, dice; ognuno desidera lo stato altrui; travagliano sempre: domandategli perchè?

> . . . . *hac mente laborem*
> *Sese ferre, senes ut in otia tuta recedant,*
> *Ajunt* . . . .
> *Parvula, nam exemplo est, magni formica laboris,*
> *Ore trahit quodcumque potest, atque addit acervo,*
> *Quem struit, haud ignara, ac non incauta futuri.*

» E bene, dice il savio poeta, la formica cessa al fine dal suo lavoro, trova il riposo; e voi lo trovate? — Mai;

> . . . . *cum te neque fervidus aestus*
> *Demoveat lucro, neque hiems, ignis, mare, ferrum,*
> *Nil obstet tibi, dum ne sit te ditior alter* (1).

(1) Nell'Ode XVI del lib. II osserva la cosa stessa, riflettendo di più, che le cupidità dell'animo rendono l'uomo nemico di sè, e quindi il fanno continuamente tentar di fuggire da sè stesso, immergendosi in occupazioni tumultuose. In queste, fra mille mali che trova, desidera quella quiete che fugge. Veggasi se non è questa la profonda riflessione di Orazio ne' versi seguenti:

> *OTIUM Divos rogat in patenti*
> *Prensus Ægaeo, simul atra nubes*
> *Condidit Lunam, neque certa fulgent*
> *Sidera nautis:*
> *OTIUM bello furiosa Thrace,*
> *OTIUM Medi pharetra decori,*
> *Grosphe, non gemmis, neque purpura venale, neque auro.*
> *Non enim gazae, neque consularis*
> *Summovet lictor miseros tumultus*
> *Mentis, et curas laqueata circum*
> *Tecta volantes.* —
> *Quid brevi fortes jaculamur aevo*
> *Multa? quid terras alio calentes*
> *Sole mutamus? patriae quis exsul*
> *Se quoque fugit?*
> *Scandit aeratas vitiosa naves*
> *Cura: nec turmas equitum relinquit,*
> *Ocyor cervis, et agente nimbos*
> *Ocyor Euro.*

Ma pretende forse insegnare la via alla felicità col torre le cupidigie? No ma rimuovere un male; e dichiara aperto: *Nihil est ab omni Parte beatum*

Così Epicuro ed Aristippo ponean entrambi la felicità nel piacere. Ma quegli osservava, che l'uomo ha per ultimo scopo di tutti i tentativi suoi la *quiete*; e però dicea il piacere stare nella oziosità del corpo e dell'anima (1): Aristippo all'opposto vedea l'uom tirato a godere degli attuali diletti, e però facea consistere il piacere nella *veemenza dell'atto* del godimento (2).

Fra i moderni, nessuno ha confessato più chiaro di Elvezio questa verità.

Egli, senza pur accorgersene, la svolge assai bene nella sezione VIII del suo *Uomo:* « L'artigiano, dice, non v'ha dub- « bio, è sposto al *travaglio;* ma il ricco ozioso alla *noja*. Quale « di questi due mali è maggiore »? Prova poscia che il travaglio non è male. Ma perchè? « Perchè con esso si sfugge « il mal fisico della noja » (3). Non è questo l'istesso pensiero di Pascal?

---

(1) Nell'Epistola di Epicuro a Meneceo, conservataci da Diogene Laerzio (lib. X), così è scritto: *Etenim quidquid agimus, eo denique spectat, ut neque doleamus, neque perturbemur; et ubi semel assequuti id sumus, omnis animi procella sedatur. Constat igitur, quando voluptatem beatae vitae dicimus finem, non intelligere nos eas voluptates, quae sunt virorum luxu diffluentium, aut aliorum etiam, qualenus spectantur in ipsa actione fruendi, veluti quidam — interpretantur; sed illud dumtaxat intelligimus, non dolere corpore, ac animo non perturbari.*

(2) Questo viene a significare anche Lattanzio, lib. III, c. VII, dicendo: *Epicurus summum bonum in voluptate animi esse censet, Aristippus in voluptate corporis.* Poichè la privazione del dolore, sia nel corpo sia nell'animo, ottieoe quella pacatezza di tutto l'uomo, che dall'animo è gustata; all'incontro le voluttà corporee, disgustando l'animo, terminano nel corpo.

(3) « La noja è una malattia dell'anima. Quale ne è il priocipio? La « mancanza di sensazioni assai vive che ci occurino ». Così l'Elvezio, ivi, c. VI. — Questo autore, com'è noto, mette tutta la felicità nell'*occupazione* cioè 1.° nelle sensazioni vive quando soddisfacciamo ai bisogni corporei, e, soddisfatti questi, 2.° nella fuga della noja che sorge dall'ozio. Egli annovera tutti i trovati del mondo per iscansar questa noja dell'abitare seco stesso, assai più minutamente che non faccia il Pascal. Nessuno di quelli può soddisfare, quando non *si* cerchi nell'ajuto soprannaturale del Cristianesimo. In questo l'avrebbe trovato l'Elvezio, come trovollo Pascal, se egli avesse preso a disaminarlo. E perchè fare, in luogo di ciò, un capitolo sopra idee vaghe e false di religioue, come pur fece nel XII di questa sezione? Esporre qualche riflesso sopra varie religioni in generale, non è penetrare nello spirito di veruna.

VIII.

1. L'aver bisogno d'un oggetto diverso da sè per esser felice, è prova della *limitazione* dell'uomo: il cercare questo oggetto nelle cose naturali forma la sua *corruzione*. — 2. La *limitazione* dell'uomo è occasione della sua grandezza; — 3. mal riparata, è causa della sua miseria.

1. Voltaire fa qui un'osservazione al ragionamento da Pascal instituito, e vi scopre una inesattezza; ma per lo scopo nostro, egli, lungi da scemarvi forza, ve ne aggiunge; giacchè egli non nega quel fatto che a noi importa di fare osservare, quella perpetua inclinazione che ha l'uomo di fuggire da sè medesimo, e di spargersi al di fuori nelle occupazioni esterne e clamorose: egli anzi lo contesta, lo dichiara intrinseco all'umana natura, necessario.

L'errore di Pascal non era di aver male osservato; era di volere inferirne dalla sua osservazione una conseguenza che necessariamente da quella non proveniva. Dall'esser l'uomo insufficiente a sè stesso, dal non poter viver con sè solo, dal sentirsi dentro un insuperabile impulso che ne lo caccia al di fuori, e lo fa cercare nelle esterne cose agitazione e svagamento, e nello svagamento felicità; egli volle inferirne la sua *miseria*: bastava che si fosse contentato d'inferirne la sua *limitazione*. Quindi Voltaire ebbe campo di riflettere. che l'uomo è portato all'azione fuori di sè necessariamente: che le sue stesse potenze sono così costituite, che abbiano gli oggetti al di fuori: che dentro a sè col pensiero non può stare che un imbecille ed un insensato, in cui l'attività sia morta, e le potenze sieno ottuse ed inerti.

In vero, nella mente di Pascal, l'*umana limitazione* e l'*umana miseria* (1) si confusero insieme; e quella venne messa nel luogo di questa, o pure di tutte e due se ne fece una cosa: facile e sottile errore, ma prolifico d'altri innumerevoli.

Nello spargersi che l'uomo fa al di fuori di sè, noi dobbiamo distinguer due fatti, che per essere insieme, senza molta diligenza ed attenzione non si discernono. 1.° L'uno di questi

(1) Chi bene osserva troverà, che non è tanto questo un errore dell'uomo, quanto della scuola di Porto-Reale.

fatti è il non potere in sè medesimo trattenersi e di sè bearsi; e questo non prova che l'*umana limitazione*. 2.° L'altro è lo spargersi che egli fa al di fuori nelle creature per modo, che egli vi cerca e spera rinvenire in quelle il bene che appieno lo appaghi; il che apporta all'uomo un interminabile inganno, e dimostra l'eccesso della sua *miseria*. Questa *miseria* dell'uomo, questa illusione fatale, questo inganno ripullulante che si osserva negli uomini mondani, non può essere che l'effetto di un disordine originale e primitivo. Ma quel bisogno di uscire da sè, d'avere un altro oggetto in cui trasfondersi, doveva esser proprio di lui anche supponendolo in uno stato perfetto ed intero. La differenza non consisteva se non in ciò, che nello stato di naturale integrità ed innocenza egli si poteva trasfondere in un essere maggiore di lui e perfettamente eccellente, capace di beatificarlo; mentre nello stato di disordine e di corruzione, perduta la traccia che a quest'essere perfetto lo conduceva, egli si rovescia naturalmente nelle cose materiali, di lui minori, ed in esse vanamente cerca la felicità che non può giammai ritrovare. Il riversarsi e smarrirsi al di fuori di sè nel mondo visibile, negli esseri limitati, è il fonte de' suoi *errori* come de' suoi *affanni:* giacchè è portato a ciò da una fatale *speranza* ch'essa stessa è un errore e che viene continuamente frustrata, e così produce un affanno: questo peso che lo tira, che lo abbandona sopra alle creature, l'abbassa e l'avvilisce al di sotto della sua dignità e della sua natura primitiva.

Ma l'aver bisogno d'un essere fuori di sè che lo beatifichi, nel tempo che lo mostra limitato, che lo fa vedere incapace di supplire e soddisfare a sè stesso, è altresì il segno ed il germe di sua grandezza: egli appalesa con ciò l'immensità de' suoi voti, la nobiltà della sua destinazione: l'uomo, o dirò più tosto qualunque creatura intelligente, non è grande se non perchè ha un grande *oggetto* fuori di sè a cui intende incessantemente, e nel quale si slancia co' suoi desiderj. Se qualche cosa dentro in noi potesse appagarci, se a noi bastasse quel poco onde la natura si compone; le nostre facoltà non avrebbero alcuno sviluppo; noi saremmo infinitamente più limitati, più poveri che non siamo: al più saremmo uomini, ma, come dice Voltaire, uomini imbecilli ed insensati.

L'uomo adunque non ha nè pure ad inorgoglire di sua

grandezza, se questa dee trovarla fin tutta fuori della sua natura, s'ella si fonda nella sua *limitazione*: non ha egli una natura eccellente, se non perchè essa non basta a sè medesima, e verso un altro grand'essere migliore si spinge: l'uomo non è *grande*, se non perchè egli è *bisognoso*.

3. Come però dalla limitazione dell'uomo, da questo bisogno ch'egli ha di godere di un oggetto fuori di sè e di abbandonarvisi intieramente, avviene la sua grandezza, quando può soddisfarsi e può trovar quell'oggetto sì grande che valga ad empire il suo vôto, a saziar la sua fame; così quella limitazione stessa e quel bisogno si cangia in miseria, ove il sublime oggetto che richiede gli sia sottratto, e tolta la possibilità di rinvenirlo.

Egli è questo lo stato presente dell'uomo che non si vuol giovare de' beni della religione.

Iddio è l'oggetto richiesto dal suo cuore; quel solo che può quasi direi compire l'umana natura, e toglierle, unendosi ad essa, quella limitazione necessaria, che la rende scontenta di sè medesima, e che la spinge, non conoscendo quest'oggetto, a scorrere nelle cose umane e diffondersi in esse cercando sempre, e sempre in vano, un surrogato all'oggetto da lei smarrito, e dai suoi sensi interiori scomparso. E in questo stato analizzava l'uomo Pascal. Che s'egli errava non distinguendo ciò che a lui era naturale, il bisogno d'uscir di sè, da ciò che a lui era acquisito per un disordine deplorabile in lui avvenuto, la gravezza che continuamente lo prostra ed inclina a spargersi per le creature e a perdersi nei clamorosi sollazzi; non è però manco vero, manco profondo il fatto osservato da Pascal, quella contraddizione perpetua onde l'uomo mondano fugge dalla *quiete* per gittarsi ad un *moto* incessante, e tuttavia egli non si dà al moto se non per la lusinga d'una quiete futura, balestrato continuamente quinci e quindi, e sempre ingannato da' suoi desiderj, giacchè la quiete presente egli abborre, ma s'ella è futura la vagheggia, la vede abbellita di felicità, e sperando di conseguirla, per essa affatica.

IX.

1. L'uomo è infelice perchè abbandonato a sè stesso, cerca di cuoprire a sè la propria infelicità col fabbricarsi un'illusione di felicità, — 2. il che conduce a inventare il sistema che mette la felicità nella *speranza illusoria.*

1. Ma se tale è l'indole del cuore umano, se di due contrarj uno solo può esser vero, quale si avrà la ragione, quegli che pensa di trovare nel travaglio la felicità, o chi se la immagina nella quiete?

L'uno e l'altro, risponde Pascal istesso, suppone che l'uomo si possa appagar di sè, e de' beni suoi presenti, senza riempiere il vôto del suo cuore di speranze immagiuarie: il che è falso.

Ecco dunque di ciò la necessaria conseguenza: quelli che non conoscono ciò che riempie il gran vôto del cuore umano, debbono per necessità conchiudere che l'unica felicità dell'uomo consiste nell' *illusione.*

2. E seguono tutti gli uomini mondani queste illusioni praticamente, come si dicea, cercando torsi da sè, darsi alle cose visibili fuori di sè, e sperando sempre ne' disegni futuri e nelle intraprese di rinvenire appagamento: e quelli fra questi, che con ingegno più elevato osservano, che pur mai non lo trovano, non sapendo più in fine che dirsi, conchiudono: appunto in questa continua agitazione di cercare il bene stare la felicità dell'uomo; di questa illusione giovarsi la natura per renderlo operativo; e se l'uomo trovasse quanto cerca, dover finire di operare, e però a lui dovere mancare la vita. Quasi distinguer non si debba la vita che sta nel cercare, dalla vita che sta nel godere, e questa a quella non meriti di preporsi.

X.

1. Sistema misero, — 2. sistema falso, — 3. ma coerente col principio che rifiuta i beni offerti all'uomo dal Cristianesimo.

1. Quanto dunque è miserabile il sistema di quelli che i beni della religione non voglion conoscere! Sono costretti a mettere la felicità umana nelle illusioni e negl'inganni!

2. Non arrossiscono tuttavia di questo sistema, anzi palesemente il producono quasi ingegnosa invenzione.

Ma se confessano che ogni felicità dell'uomo si contiene in illusioni della immaginativa, in fantasimi che a lui somministrano i sensi, in isperanze da cui viene continuamente ingannato, e che appunto per tale inganno egli si sostiene, vive ed opera; non confessano dunque, che gli oggetti tutti che loro rimangono (esclusa la religione), sono chimerici e falsi? Ma se all'inganno e alla falsità si abbandonano, e non lo negano; non dovrebber vedere che il contrario del falso è il vero, il contrario dell'inganno la sicurezza? Perchè adunque vogliono pascersi d'inganni? perchè appagarsi di chimere? Domandate perchè?

3. Egli è ben chiaro. Temon la faccia del vero. Se ammettessero veri i beni della religione, non riporrebbero la felicità nelle illusioni. Ma dato non si vogliano riconoscere questi beni i soli compiuti, altro non resta che o negare qualsiasi felicità, o fingersene una immaginaria. Negare all'uomo ogni felicità, è impossibile; perchè ogni uomo ne sente la propensione nata con sè, ogni uomo la cerca, ogni uomo buono o malvagio, religioso od empio va sempre dietro a quello che stima a sè bene, fugge sempre quello che stima male. Coloro dunque che i beni veri della religione non credono, altrove cercarla non possono che ne' beni terreni. Ma quanto è facile riconoscere, che in tali beni non v'ha pregio assoluto, ma solo un pregio immaginario, chimerico, ingannoso? Che cerca ogni uomo? Di soddisfare a' desiderj di sua natura. Ma nessuno coi beni umani non è contento mai. S'immagina chi non ha beni di fortuna, che avendo ricchezze, troverebbe in quelle un perfetto appagamento. Le ottenga. Allora si mette in capo, che avendo quel dato posto, niente più bramerebbe. Consegua anche quel posto. Tantosto quegli pensa a qualche cosa altro, e di cosa in cosa va ideandosi la felicità colla mente, non la ritrova mai in nessuna delle ottenute, ma la vede e la vagheggia in quelle che ancor gli mancano. Tutto questo è facilissimo ad osservare nella vita. I filosofi adunque del mondo, che ciò considerano in altrui, e provano in sè stessi, non sanno più come spacciarsi. Dovrebber conchiudere, se volessero ascoltare il buon senso e la ragione: Ah! non è fatto l'uomo per queste cose; vi debbe essere un altro ordine di oggetti, maggiori di questi

visibili, dove l'uomo possa soddisfare questa sua gran facoltà di felicitarsi; perchè è assurdo che v'abbia facoltà senza scopo. Essi all'incontro, lontani dal conoscere cosa alcuna fuor degli oggetti sensibili, conchiudono tutto diversamente, e dicono: La natura fa credere all'uomo di trovare in una e poi in un'altra cosa il suo bene, e così lo inganna sempre: e con questo continuo inganno, con questa continua speranza il sostiene, e il rende felice.

Hobbes vide la cosa stessa: sentì che l'uomo mondano, il quale tutti i suoi beni ripone in questa vita, non cerca la sua beatitudine che in un successivo inganno: e non volendo al tutto riconoscere altra specie di beni, venne portato al sistema di supporre che lo sperar sempre e l'ingannarsi sempre sia qualche cosa che il renda felice. Ecco le sue parole: « Convien sapere, che la felicità della vita presente non consiste « già nella tranquillità e nella requie dell'animo. — Non può « vivere colui, i desiderj del quale sieno pervenuti al lor fine, « non più che il possa quegli di cui i sensi, la cui memoria « sono periti. La felicità è un continuo progresso d'una cu« pidigia all'altra. E l'acquisto di ciò che prima si bramava, « non è che la via all'acquisto di ciò che si brama da poi » (1).

Il sistema adunque che ripone la felicità nella speranza, e che da Ugo Foscolo fu introdotto nella letteratura italiana (2), non è già nuovo: ma egli fu suggerito sempre agli uomini riflessivi dalla natura stessa delle cose, quando dalla religione si sono dipartiti e negarono fede al mondo invisibile. Allora per essi l'università delle cose è ristretta a quanto cade sotto i lor sensi: questo solo è l'ambito dentro al quale qualche cosa per essi esiste, qualche bene che li consoli. Egli è vero che tutto trovano fragile, tutto illusorio: ma possono essi forse negare a sè stessi ogni bene? Non già; perciocchè nol consente la loro natura, che senza la vista o l'aspettazione di qualche bene non potrebbe sostener l'esistenza. Ridotti così fra questi due estremi, cioè fra il bisogno di esistere d'una parte, e di ammettere perciò una felicità, e fra l'evidenza dall'altra della impotenza delle visibili cose a felicitarli; non po-

(1) *Leviathan*, P. I, c. XI.

(2) In fatti, dopo il *Carme dei Sepolcri*, vi furono ben molti che si piacquero di ripetere ed alludere alle stesse idee.

tendo nè fuggire da una parte, perchè serrati da una legge della natura, nè fuggire dall'altra, perchè forzati dall'evidenza della ragione; non resta loro che di ammettere una felicità illusoria, e spingere così avanti il lor traviamento, da dover credere che nella sola illusione consista la felicità, definendola un moto continuo, un progresso interminabile da una all'altra lusinghevole cupidigia.

XI.

Continuazione.

Ma il sofista di Malmesbury, sponendo un simigliante sistema, ne reca una più particolare ragione, così soggiungendo: « La causa di questo fatto si è, che l'oggetto dell'umano desiderio non può essere così ristretto, che basti all'uomo goderne una sola volta e quasi per un momento solo di tempo; « ma egli vuole rendersene sicuro il godimento anche per tutto « il tempo futuro. Laonde le azioni dell'umana volontà non « tendono solamente a procacciarsi il bene, ma ben ancora a « rendérselo certo in perpetuo. Le quali azioni però non procedono sempre per la stessa via, per la varietà delle passioni da cui gli uomini sono spinti, e parte ancora per la « differenza delle opinioni circa le cause da cui il bene desiderato può esser prodotto » (1).

In somma, un bene *sicuro*, *immutabile*, *perpetuo* desidera l'uomo; e non può renderlo beato a pieno se non un oggetto che sia fornito di queste doti. Le cose umane e visibili, se non avessero che questo solo difetto, di essere cioè incerte, mutabili e corruttibili, non potrebbero per questo solo esser atte ad accontentare l'animo umano, che uno immutabilmente fisso e imperdibile oggetto sospira. Ma il dirle inette a produrre felicità, è cosa impossibile, come dicevamo, a colui che non ha nulla a sostituire alle medesime; chè ciò dicendo, egli negherebbe la possibilità d'esser felice, e renderebbe assurdo il proprio esistere. Questi adunque si volgerà a tentare perpetuamente di supplire all'incertezza delle cose col rammas-

(1) *Leviathan*, P. I, c. XI.

sarne quante più può, di rimediare alla loro mutabilità col variarle incessantemente, e alla loro corruzione col sostituire alla sazietà delle vecchie de' sempre nuovi appetiti. Ma quegli finalmente che riconoscerà, in quest'opera illimitatamente affaticarsi senza trovar mai un termine, e travagliar per cosa che mai a pieno non gli riesce nè riuscire gli può; questi si getterà finalmente a conchiudere, che nello stesso travaglio incessante, in questo moto, in quest'agitazione, in questo perpetuo inganno, la natura benefica, dichiarata tale per disperazione, il trae d'un giorno all'altro via più innanzi, lo tiene occupato, divagato, speranzato, e così gli dà tutto quel bene, tutta quella felicità di cui egli è suscettibile.

XII.

1. Il sistema della felicità posta nella speranza illusoria è proprio del mondo pagano. — 2. Tutta la filosofia morale del mondo pagano ricadeva in un tale sistema. — Setta degli Elpistici. — Aristotele. — Seneca. — 3. Epicuro. — Aristippo. — Zenone l'epicureo. — Zenone lo stoico. — 4. Dall'assurdo di tale sistema nasce lo scetticismo.

1. Men dannabili in vero furono i pagani filosofi, se dissero intorno alla felicità alcuna cosa di simile.

2. Poichè v'ebbe in fatti, come sappiamo dalle convivali Questioni di Plutarco (1), una setta di filosofi, che ogni bene finiva nella SPERANZA; e affermava questa il condimento solo del vivere, senza questa la vita intollerabile, con questa illusione sola sostenerci la natura: detti perciò Ἐλπιστικοί.

In vero, quelli sentivano che alla speranza della felicità nessuno di noi sa rinunziare. D'altra parte, privi della rivelazione, felicità quaggiù non vedevano mai. Che loro restava adunque a dire, se non che, il sommo bene umano essere una speranza sempre ravvivata e sempre delusa? Non avevano qualche sorte di ragione questi e tanti altri, che trascinati dal vero, confessavano, non volendo, a sè, privi degli oracoli celesti, non rimaner che una vana speranza del sommo bene? Non avea ragione Aristotele a confessare anch'egli, che fra gli uomini non era la felicità (cosa propria degli Dei), ma solo un cotal si-

---

(1) Plut., *Sympos.*, lib. IV, q 4.

MULACRO della felicità (1)? Non avea ragione Seneca ad insegnare, che l'uomo dovea formarsi la felicità colla *opinione*, sicchè sol quegli che si credea misero, fosse misero anche possedendo il mondo (2)? E che altro aveano que' filosofi se non questi beni della terra, e quelli che l'uomo potea procacciare da sè a sè stesso fantasticando?

Tutta quella loro filosofia dunque intorno la felicità necessariamente dovea consistere nel far giuocare l'opinione, dalla quale opinione queste cose limitate traggono il loro prezzo. « Fare adunque colla forza della opinione svanire i mali, e crescer que' beni che aver si poteano, era il gran problema proposto alla filosofia pagana; e quella ombra di felicità, che a lei era concesso descrivere ».

3. Però vedete Epicuro stesso seriamente decretare, che la morte non si abbia per un male (3), e nè pure i dolori e tutte le miserie inevitabili (4); che anzi si credano piene di

---

(1) Aristot., *Ethic.*, X, 8. *Diis enim immortalibus omnis vita beata est; hominibus autem, quatenus simulacrum aliquod talis functionis habent.*

(2) Seneca, *Epist*, IX. *Se enim ipso contentus est* (vir fortis), *hoc felicitatem suam fine designat. Ne existimes nos solos generosa verba jactare: et ipse Stilponis objurgator Epicurus, similem illi vocem emisit* Si cui, *inquit*, sua non VIDENTUR amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est. *Ut scias autem hos sensus communes esse, natura scilicet dictante, apud poetam comicum invenies;*

Non est beatus, esse se qui non putat.

Soggiunge però, che il solo sapiente può credersi beato, e che *omnis stultitia laborat fastidio sui*; con che egli confessa, che non basta questa opinione della felicità, ma che bisogna possederla veramente. Or chi se ne sente pieno può egli credersi misero? Non solo chi si crede misero, ma quegli che può credersi tale non è appieno felice.

(3) Epicuro nell'Epistola a Meoeceo, conservataci da Diogene Laerzio lib. X. *Exquisita porro notitia, quod mors nihil pertineat ad nos, praestat, ut hac vita mortali fruamur, non quidpiam incerti temporis adjiciens, sed cupiditatem immortalitatis abjiciens.* Avendo tutta la filosofia antica per iscopo la felicità, tutti dovettero cercare che l'uomo disprezzasse la morte, sebben per diverse vie. *Sed hoc meditatum ab adolescentia debet esse*, dicea Catone presso Tullio (*De Senect.* XX), *mortem ut negligamus: sine qua meditatione tranquillo esse animo nemo potest.* Ma come potevano ciò fare con vere ragioni, e non piuttosto con opinioni incerte, mentre non avevano rivelazione circa l'altra vita?

(4) Cic., *Tusc. disput.*, lib III, 13. *Epicuro autem placet, opinione mali*

beni; nè si tema l'inferno, nè si creda (1): l'epicureo Zenone ed Aristippo stesso volere che si gavazzi ne' presenti diletti, nè si estendano a domani le cure; ma si rada il futuro dalla mente, acciò non vengano molestie o timori (2): quasi tutti gridare, nella moderazione dei desiderj stare la regola dell'umano contentamento: e fare ogni sforzo con pomposi detti per sottrarre l'uomo all'incostanza ed alla fallacia dei beni esterni, dalla quale instabilità e insufficienza a saziare, sono tutti amareggiati e in veri mali convertiti: per il che que' savj costretti si trovavano di conchiudere, che se torre potessero all'uomo i mali suoi, crederebbero di avergli fatto toccar l'estremo della possibile felicità (3). E Zenone, principe degli Stoici, veggendo anch'egli, che non si potevano amplificare all'uomo utilmente colla opinione i beni esteriori; poichè quanto s'aumentavano questi, tanto maggiore era la beffa e la delusione che faceano

---

aegritudinem esse, non naturâ, ut quicumque intueatur in aliquod majus malum, si id sibi accidisse opinetur, sit continuo in aegritudine. Vedi la sopraccitata lettera a Meneceo presso Laerzio, e Cicerone *Tuscul.* lib. II, e Seneca *Epist.* 78.

(1) Per questo dogma di non ammetter l'inferno, credea Epicuro di levar dalla vita umana il timore; ed ecco come ne vien lodato da Lucrezio:

> *Primum Grajus homo mortaleis tollere contra*
> *Est oculos ausus, primusque obsistere contra:*
> *Quem nec fama deum, nec fulmina, nec minitanti*
> *Murmure compressit coelum, sed eo magis acrem*
> *Virtutem irritat animi, confringere ut arcta*
> *Naturae primus portarum claustra cupiret.*

Ma credeva Plutarco essere più facile edificare una città sulle nubi, che costituire uno stato senza credenza delle cose divine (*Contra Coloten*). Onde il rimedio di Epicuro non guarì mai gli uomini dalla paura.

(2) Cicerone (*Tusc.* III), secondo la mente dell'epicureo Zenone, dice: *Eum esse beatum qui praesentibus voluptatibus frueretur,* CONFIDERETQUE *se fruiturum aut in omni aut in magna parte vitae, dolore non interveniente, aut si interveniret, si summus foret, futurum brevem; si productior, plus habiturum jucundi quam mali; haec* COGITANTEM *fore beatum, praesertim si ante praeceptis bonis contentus esset, nec mortem nec Deos extimesceret.*

(3) Celebre sentenza d'Epicuro è: *Magnitudinis voluptatum terminus ipsa est doloris amotio.* Conoscevano i mali e non i beni dell'uomo: quindi non potevano con fondata ragione assegnare all'uomo altra felicità, che negativa.

a' suoi amatori nelle perdite, ne' mali congiunti, nella continua frodazione dei desiderj protervi, e più ripullulanti più che son tronchi; cercò amplificare almeno quanto potè con parole magnificentissime i beni pendenti dall'uomo stesso, che essendo riposti nel seno di lui, sono sicuri dall'instabilità della fortuna e dalla rapacità delle mani degli uomini. E quindi seco stesso immaginò un sapiente simile agli Dei, impassibile e beato (1). E represse i timori del tartaro e della morte, in modo diverso sì da Epicuro, ma che allo stesso fine tendeva, cioè col dire fine de' dolori il termine della vita (2), gli Dei innocui (3), e l'anime asserire divine particole, che ridotte ai loro elementi, a Dio si rimescevano sciolte da' corpi (4); e con queste esagerazioni gli Stoici si venivano gonfiando ed illudendo, riputandosi savj, e pensavano beatificarsi (5).

4. E quei filosofi che videro l'esagerazione di queste cose (6),

---

(1) *Omnino et plene beatos esse homines qui sunt* SAPIENTES, *et* FELICITATEM *hanc ac* SECURITATEM *nihilum a divina differre. Chrysippus ait. Et nulla parte optabiliorem, meliorem, augustiorem illam Jovis felicitatem hac humana esse.* Stobeo. *Zeno omnibus* (affectibus) *quasi morbis voluit carere sapientem.* Cic. lib. I *Acad.*, e da per tutto nelle lettere di Seneca.

(2) Cicerone stesso in questa sentenza dicea: *A malis mors abducit, non a bonis (Disput. Tuscul.* lib. I).

(3) Seneca, *epist.* 75. *Non cupiditas nos, non timor pellet: inagitati terroribus, incorrupti voluptatibus, nec mortem horrebimus, nec deos; sciemus mortem malum non esse,* DEOS MALOS NON ESSE. Vedi anche *De Ira*, II, c. XXVII.

(4) Seneca, *Consol.* c. VI. *Non est ex terreno et gravi concreta* (mens) *corpore: ex illo coelesti spiritu descendit. — I nunc, et animum humanum, ex iisdem quibus divina constant compositum seminibus, moleste ferre puta transitum ac migrationem; cum Dei natura, assidua et citatissima commutatione, vel delectet se, vel conservet.* Non una sentenza ebbero gli Stoici degli animi nostri; ma basta sapere, che il loro Dio era tutto il mondo, o la natura, nella quale tutto era e tutto si mescolava continuo. Sicchè Seneca stesso, *epist.* XCIV. *Totum hoc quo continemur, et unum est et Deus est: et socii ejus et membra sumus.*

(5) L'orgoglio stoico somigliava al Fariseismo presso gli Ebrei. Queste due sette inclinavano agli stessi vizj, essendo somiglianti nelle dottrine, come attesta Giuseppe Ebreo nella sua vita: *Quae sane secta* (Pharisaeorum) *illi Stoicorum apud Graecos maxime est consentanea.*

(6) In generale gli Stoici medesimi non credevano possibile il loro *sapiente* fra gli uomini, e distinguevano da lui il *proficiente*, che era possibile,

e le contraddizioni de' sistemi tratti dal bisogno più che dal vero, caddero in una mortale incertezza, e così nacquero gli Scettici (1).

Ma perchè non potevano essere sì forsennati, che volessero torre a sè stessi ogni bene, affermarono che altro bene non vedevano che il dubitare, e il non presumere di certezza. Perciò dicevano: « Sospendendo l'assenso a tutte le cose, si sottrae l'animo dalle perturbazioni che arrecano l'opinioni abbracciate, e per le opposizioni che insorgono dalla natura di tutte le cose combattute. E così noi (come Apelle, che non riuscendo a pingere la schiuma ad un cavallo, stizzito gettò nel quadro la spugna ove nettava i pennelli, e questa lasciò intorno alla bocca del cavallo la schiuma egregiamente espressa), negando di dare assenso ad opinione alcuna che insegni il tranquillo vivere, conseguiamo la tranquillità dell'animo fuori delle agitazioni di questi filosofi contendenti » (2).

Sicchè tutti gli antichi savj o nelle opinioni poneano l'esser felici, o negavano poter conoscere che ci feliciti.

---

come da per tutto nelle lettere di Seneca. Altrove però lo ammettono. *Non est, quod dicas,* scrive Seneca stesso (*De constant. sap* c. VII), *ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inveniri. Non fingimus istud humani ingenii vanum decus, nec ingentem imaginem falsae rei concipimus: sed qualem conformamus* EXHIBUIMUS *et* EXHIBEBIMUS. *Raro forsitan, etc.*. L'*amore alla felicità*, loro facea immaginare possibile quello che l'*amore al vero* lor mostrava impossibile. Necessariamente dovea l'uomo allora cascare in contraddizione.

(1) Un dubbio su tutto s'introdusse anche nell'Accademia; mentre così avea scritto Platone: *Veritas profecto tum Diis tum hominibus dux omnium est bonorum: cujus qui felix beatusque futurus est, statim ab initio particeps esse debet, ut in veritate plurimum tempus vitam agat* (*De leg.* lib. V). Eccoci di nuovo fra Scilla e Cariddi. E riunite queste sentenze non fanno una confessione degli antichi, che impossibile era loro conoscere la felicità, e che la felicità da loro descritta era perciò immaginaria?

(2) Sesto Empir. *Pyrron. Hypotyp.* lib. I, c. XII. *Quod igitur de Apelle pictore memoriae proditum est, hoc sceptico usu venit. Ajunt enim de ipso, quum in pingendo equo spumam ejus sua pictura repraesentare voluisset, tam male ei rem successisse, ut de ea omnino desperaret; ideoque spongiam, in quam abstergebat penicilli sui colores, in illam imaginem impegisse: spongiam autem, quum equum attigisset, spumae similitudinem expressisse. Itidem enim Sceptici sperabant quidem se imperturbatum mentis statum adepturos, disparitatem eorum quae sensu et eorum quae intellectu percipiuntur dijudicando: quum autem id efficere non potuissent, assensum re-*

XIII.

1. Non può esser maestro della dottrina intorno la felicità, se non colui che è partecipe della felicità. — 2. E tuttavia anche la sola natura dell'uomo protesta altamente contro tutti que' sistemi. — 3. La natura umana abbandonata a sè sola racchiude degli enigmi insolobili: indi le profonde contraddizioni della filosofia del paganesimo.

1. E che altro era loro a fare, se nessuno di loro avea mai sentita la felicità, nè l'aveva mai udita descrivere da chi la sentisse?

Per me li tengo assai più ingegnosi che poco accorti; e sarei per dire più lodevole che dannabile quella loro filosofia, che con tanta arte intende a beneficare i mortali miserabili, alleviarli de' mali, e di qualche buona immaginazione fornirli, e lusinga di bene (2). Ed è però vero, che tutte quelle sen-

---

tinuerunt: at hanc assensus retentionem quasi fortuito imperturbatus mentis status consecutus est, tamquam umbra corpus.

(2) Pel *bene* che prometteva, più che pel *vero* che insegnava, era la filosofia lodata da Cicerone. Nel *Catone Maggiore* scrive: *Nunquam igitur satis laudari digne poterit philosophia, cui qui pareat, omne tempus aetatis suae sine molestia possit degere.* Chi ben osserva vedrà, che tutti gli antichi rivolsero la filosofia al *sommo bene* in modo, che dalla diversità di questo si debba ripetere la diversità de' sistemi. *Qui autem de summo bono dissentit,* dice Cicerone (*De finib.* l V, c. V), *de tota philosophiae ratione dissentit.* E Seneca (Ep. XCV). *Proponamus oportet finem summi boni ad quem nitamur, ad quem* OMNE FACTUM *nostrum* DICTUMQUE *respiciat, veluti navigantibus ad sidus aliquod dirigendus est cursus.* Se ogni fatto virtuoso, per esser tale dovea prendere regola dal *sommo bene,* che virtù poteva esser fra quelli che nol conoscevano? E se accomodavano pure i loro sistemi a questo fine, non tenevano dunque a precipua regola delle loro filosofie la verità: o almeno, essendo incerto, come confessavano essi medesimi, il fine, incerti erano i loro sistemi. L'intelletto domandava che cercassero il *vero,* l'animo che cercassero *ciò che felicita,* e non sapevano come conciliarli insieme. Ecco come discorre su ciò Catone il Maggiore presso Cicerone: *Quod si in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credam, lubenter erro; nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo: sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam, non vereor, ne hunc errorem meum mortui philosophi irrideant.* Così però dirizzandosi più al *buono* che al *vero,* talvolta trovavano anche il vero. Vedi anche Sesto Empirico (*Pirron Hypotyp.* lib. I, c. XII), dove descrivendo l'origine della Scettica, la deduce non dall'amor del vero, ma dal desiderio del tranquillo vivere.

tenze nella natura stessa dell'uomo, senz'altro lume, trovavano contraddizione ed ostacolo.

2. Poichè se l'incertezza de' beni futuri suggeriva quell'oraziano, *Quid sit futurum cras, fuge quaerere* (1), o quell'altro, *Sapias, vina liques, et spatio brevi Spem longam reseces* (2); la ragione parlava altro. E dicea, l'uomo nato per l'eterno tempo; e suggeriva a Cicerone quella sentenza, che proprio è de' barbari pensare all'oggi solo, e de' savj pensare in futuro: *Si barbarorum est in diem vivere, nostra consilia sempiternum tempus spectare debent* (3).

Ancora il non poter satollar l'immenso desiderio del cuor nostro precettava la moderazione, e faceva dire al poeta stesso: *Vivitur parvo bene cui paternum Splendet in mensa tenui salinum* (4). Ma intanto la natura parlava il contrario negli animi degli uomini, e gli spronava ad avere sempre più; e la filosofia stessa che era costretta a mettere freni a questa natura, ad altri facea contemplar la vastità dell'uman cuore, che da nulla s'empie, e tende al sommo; e dettava a Seneca, *Magna et generosa res est animus humanus: nullos sibi poni, nisi communes cum Deo, terminos patitur* (5); e non si contentava per nulla di una felicità negativa; e condannava altrove quella sentenza, *Omni privatione doloris terminari summam voluptatem* (6); ma agognava a beni reali e positivi; e diceva, la privazion del dolore esser comune colle pietre e con tutti gli esseri privati di senso, e distinguersi da tutto il mondo la

---

(1) Lib. I, Ode IX.

(2) Lib. I, Ode XI. — Diamo che si possa stornare la mente dal futuro colla forza delle sensazioni presenti; ma cessate queste, giacchè non possono durar sempre, come si riterrà il pensiere dell'avvenire? Epicuro, contraddicendo a quella sentenza di non pensar che al presente, insegna nella lettera a Meneceo, di assuefarsi colla meditazione alla morte: pensando, che niente di noi sarà più. Si appaga il nostro animo di ciò? Ecco come quest'animo risponde con Cicerone (*Paradox.* II): *Mors terribilis est iis, quorum cum vita omnia extinguuntur;* e nel libro *De Senect.* c. XXIII, osserva, che l'amore di lasciare al mondo una gloria di noi, è un sentimento che ha l'uomo della immortalità.

(3) Lib. II *De Orat.* c. XL. — Dell'insaziabilità dell'umana cupidigia, vedi *Paradox.* I.

(4) Lib. II, Od. XVI.

(5) Seneca, *Ep.* CII.

(6) Cic. *De fin.* lib. I, c. XI.

voce piacere da quella di privazion di dolore; perchè conchiudea con Tulllo, *Aut Epicurus quid sit voluptas, aut omnes mortales qui ubique sunt, nesciunt* (1).

Nè quegli Scettici, osservatori di tante contraddizioni e di tante incertezze nella natura nostra e nella ragione, trovarono partito migliore col sostenere l'assenso da ogni sentenza; dacchè lusingati d'evitare gli scogli che quinci e quindi vedevano porsi dalla nostra natura al filosofare, e nei quali tutti i filosofi erano sdrusciti, ruppero allo scoglio massimo e più infame, che questa natura profonda opponga all'umane ricerche d'uno stato felice. Chè in vero non avvi più naturale amore ed insuperabile di quello onde alla verità siam tirati: per cui credeva di dire il vero Pirrone quando negava il vero, e così nella prima mossa cozzava seco medesimo, o come scrisse altri, *capite ipso suo instituit vestigia retro* (2): ed era quello di costui ben più che imporre moderazione, come facevano gli altri, all'appetito de' beni esteriori; ma l'imponeva all'altissimo ardore della verità. E quando il savio romano scrivea: *Naturâ inest mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi* (3); allora questa natura protestava, non essere soddisfatta e paga se non per la vista di quel vero, che rinvenire non si sapea.

3. Sicchè quali incredibili contraddizioni non aveano a sciorre gli antichi in sè stessi, senza l'arte che il rendesse possibile? Quali oscurità a penetrare, senza il lume che splendesse nella caligine (4)? Come rispondere a tante tendenze? come pacificare tante ragioni, che guerreggiavano insieme? come uscire del labirinto? come spiegare l'enigma? Quest'uomo, simile con sè stesso alla sfinge, proponeva a sè degli enigmi, e vedea che la morte l'attendea non isciogliendoli, ed essi erano indissolubili (5). Poichè morte del nostro spirito è la infelicità;

(1) Cic. *De fin.* lib. II, c. III.

(2) Lucret. lib. IV.

(3) Cic. *Tusc.* lib. I, c. XIX.

(4) Gli Ebrei avanti Cristo aveano le profezie che erano, come le chiamava s. Pietro, lucerna splendente in luogo caliginoso. (II. Petr. I, 19).

(5) I Gentili stessi applicarono alla insipienza naturale dell'uomo questa similitudine. Eccola nella tavola di Cebete: *Haec enim expositio Sphingis aenigmati, quod illa hominibus proponebat, persimilis est. Nam quicumque*

e la infelicità, senza scioglier quei dubbj, non isfuggiva (1). Onde non era tanto a condannar quei filosofi se soccombevano, mentre l'Edipo non era apparso che li solvesse. Tentavano almeno di farlo; e ne' deboli sforzi loro, scorgeasi che sentivano la natura che con grandissima voce dalla miseria gli avocava alla felicità.

XIV.

1. Colpa inescusabile di que' filosofi che, nella luce de' tempi cristiani, cercano le tenebre del paganesimo. — 2. Infelicità della loro miscredenza.

1. Ma che si può dire de' filosofi de' tempi cristiani, che nella luce serrano gli occhi; e che otturano gli orecchi al

---

ipsum intellexerat, salutem; qui non intellexerat, exitium consequebatur. Eadem est hujus enarrationis conditio. Sphinx est enim hominibus ipsa insipientia. Haec autem proponit, quid bonum, quid malum; quid neque bonum neque malum in vita sit. Quae si quis minus intellexerit, ab ea interimitur; neque id semel, sicut is qui depastus a Sphinge moriebatur: sed per omnem vitam paullatim absumitur; quemadmodum hi qui perpetuis suppliciis addicti sunt. Contra vero, si quis agnoverit; occisa demum insipientia salutem ipse consequitur, et beatus felixque per omnem vitam evadit.

(1) Videro gli antichi stessi, che, perchè l'uomo fosse felice, si dovea torre da lui ogni contraddizione. Quindi la sentenza stoica della CONVENIENZA. Seneca (ep. 74): *Accedat, ut perfecta virtus sit aequalitas, ac tenor vitae per omnia consonans sibi*, e confessa tosto la difficoltà di ciò: *quod non potest fieri nisi rerum scientia contigat, et ars, per quam DIVINA ET HUMANA NOSCANTUR.* — Cicerone, (*De fin.* lib. V, c. VII) dice, che la *prudenza* della vita dipende dal sapere il *fine dei beni*, il quale consiste in ciò, che il primo di tutti inviti a sè l'appetito dell'anima; dice appresso: *Ita fit, ut, quanta differentia est in principiis naturalibus, tanta sit in finibus bonorum malorumque dissimilitudo;* cioè, quante sono le propensioni della nostra natura, tanta può essere la diversità de' sistemi filosofici intorno a ciò. Di solito adunque, concedendo i filosofi a una tendenza il principato, sacrificarono le altre, sottomettendole a quella; perchè nessuno scoprì mai quell'unico fine, in cui tutte si uniscono. Distinguevano, per esempio, nell'uomo gl'istinti *animaleschi* e i *morali*, e vedevano tendere ad oggetti diversi e contrarj. Ora uno solo dovea esser l'*ultimo*, e non sapeano quale egli fosse. *Quid autem sit*, dice lo stesso Tullio (ivi, c. VI), *quod ita (per se) moveat, itaque a natura in primo ortu appetatur, NON CONSTAT; deque eo est inter Philosophos, cum summum bonum exquiritur, omnis dissensio. Totius enim quaestionis ejus, quae habetur de finibus bonorum et malorum, cum quaeritur in his quid sit EXTREMUM ET ULTIMUM, fons reperiendus est, in quo sint PRIMA INVITAMENTA NATURÆ.*

grande secreto che già per tutto il mondo s'insegna, onde si spiega l'enigma; e scelgono prima di divorare il proprio cuore da sè medesimi, ed uscire dalle vestigie della loro natura?

2. O incredulo, nomo sciagurato! degno di lagrime! tu segui larve, e sai d'illuderti, ed il confessi. Indarno così ti studii di placare la tua natura avida di vendetta! Oh Dio! quella sublime voce celeste, quell'istinto divino che con eloquenza invincibile parla in te stesso, che ti avvisa essere tu fatto per l'eterno e per l'infinito; quella dolce chiamata a giorni beati, ad una piena calma, che una somma vita contiene; quel benefico invito del cielo, della ragione, della natura, con cui sei sempre stimolato ad una immortale tranquillità, ad una pienezza di contento, ad una sorte avventuratissima; tu non l'ascolti, tu lo sopprimi, crudele, in te stesso, lo insulti come ti ingannasse, ingratamente l'oppugni, come fosse il tuo più feroce nemico quello, che non cessa di parlarti di beatitudine e di contenti! Ma di fare che non ti parli, tu ti affatichi indarno. Il sentimento della felicità starà perpetuo nel seno di tutti noi. Egli è quell'amico fedele, la cui voce talora è molesta: ma che non cessa però di consigliare, di correggere, di trattare con noi stessi del nostro bene. Parlerà sempre. Snaturato colui, che non sente la dolcezza della sua voce! Chi crede questa voce inimica, non può a meno di sentire il delitto che egli fa oltraggiandola. Sì, egli sarà infelice, giacchè lo vuole: giacchè si è dichiarato nemico dell'istinto della felicità. Ma questi tali, che conforto non hanno in questa voce soavissima che alla felicità li provoca, che la riguardano qual voce ingannevole, voce di amico frodolento e non sincero, che in somma ogni beatitudine terminano nelle illusioni e ne' sogni; che vita trarranno questi al mondo? A cui, no, non resta nè pure una *speranza*; poichè speranza non v'ha per chi ne conosce l'inganno. Disperati gli uni dopo gli altri, s'ingojano i giorni senza bene e senza speranza di bene: l'illusione che godono cessa a chi si sovviene che è illusione. « Nel mezzo del vaneggiare « della mia anima, dicea lo stesso Rousseau, io lo confesso, « il nulla delle mie chimere veniva talvolta a contristarla im- « provvisamente (1) ». E come può saziare un affamato un

(1) Lett. al presid. Malesherbes (26 genn. 1762). — L'illusione e l'imperfezione di tutti i piaceri del mondo è così evidente, che anche dai più

cibo immaginario? come può saldare una ferita un immaginario rimedio? Se è dunque reale il sentimento che nell'anima nostra dimanda felicità, una felicità reale si richiede per satollarlo.

XV.

1. Il sistema della speranza illosoria tronca tutte le affezioni benevole e virtuose, — 2. e giodica necessariamente la virtù stessa non essere che un'arte d'ingannare.

1. Ma voi altri, che vi date tanto al fantasticare; voi altri che disperate della felicità, e asserite gravemente, all'uomo esser solamente conceduta una lusinga di lei, un'ombra che sempre s'insegue e non si raggiunge mai; voi che perciò, con una disconoscenza inaudita verso la natura e verso Dio, nominate falso e menzognero il sentimento che alla felicità sprona tutti i mortali; sapete voi a quali conseguenze reca il vostro sciagurato sistema? sapete voi che con ciò troncate fino dalla radice qualunque amore virtuoso, qualunque nobile passione; rendete bugiarde tutte le virtù, e indegne perciò che a loro si dia retta (1)? Nè certo vi sarà uomo che ami venire in-

---

mondani filosofi si confessa. Che elogio non fa Diderot (Ved. *Philosophie ancienne et moderne par M. Naigeon*, art. *Diderot.*), come a una gran verità, a quel detto di Lucrezio:

> . . . . . *medio de fonte leporum*
> *Surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat?*

« I piaceri fisici, dice l'autore della Morale universale (c. IV, p. I, e c. VIII, « n. 5), e quei della fortuna e della gloria, non sono capaci di darci il « contento e la sicurezza dell'anima. Per quanto variati si suppongano « finiscono sempre coll'illanguidirci e col gittarci nella noja.

(1) Nei *Saggi sopra il Petrarca*, pubblicati in inglese, e tradotti in italiano (Lugano 1824), Ugo Foscolo descrive l'ultimo tempo del poeta con queste parole: « Negli ultimi anni di sua vita, egli dormiva ognora con una « lucerna accesa presso di sè, e sorgeva per l'appunto a mezza notte. *Quale « stanco viaggiatore, io affrettava il passo a misura che mi avvicinava al « fine del mio viaggio. Leggo e scrivo dì e notte: è questo l'unico mio con- « forto. Gli occhi miei sono gravi per le veglie, la mia mano è stanca di scri- « vere e il mio cuore è consumato dalle cure. Bramo di essere conosciuto « da' posteri; dove ciò non mi venga fatto, sarò conosciuto dal mio se-*

gannato. E se altri a voi fa una frode, e vi risponde una menzogna, l'avete caro? o il potete portare in pace? o stimare quel bugiardo come degno di fede? E se non si può dunque dare orecchio a chi si ha in luogo di falso, simulatore, doloso (1); anzi questi eccita ira, e un disprezzo fierissimo negli animi di tutti; quando sarà dunque che con animo ben disposto amerete voi la patria, che alletterete in voi i sentimenti dolcissimi della famiglia, gli affetti di padre, di sposo, che coltiverete le divine virtù della beneficenza, dell'amicizia, e di una tenera compassione, che trova il suo bene nel mescere le proprie lagrime con quelle dei miseri?

2. In verità, se credete impossibile di fare la felicità vostra, per la ragione stessa non potete creder possibile di far quella degli altri (2). Però se andate disperati di non istringere mai

---

« *colo, o almeno dagli amici miei. Sarei stato pago di poter io conoscere* « *me stesso; ma in questo non riuscirò mai* ». (*Fam. ep.* 72). Dopo di ciò il Foscolo immediatamente soggiunge: « A che pro una vita così spesa? a qual « fine tante notti vigilate, e tanti giorni sì laboriosi? tanti saggi di un no- « bile genio, e di un cuore benevolo »? Così bisogna che dimandi il seguace del sistema della *speranza illusoria:* egli non può vedere un fine, un premio della virtù: questa diventa un travaglio gratuito, una sollecitudine vana, insensata. Per una contraddizione però assai felice, non seguì il Foscolo egli stesso, nella pratica, il suo sistema; giacchè ci lasciò più saggi delle sue fatiche letterarie, dove non meno apparisce un genio ardente, che molta contenzione e sforzo di spirito: così la natura ricalcitra al governo della ragione traviata.

(1) È impossibile che l'uomo non ami la verità. Come adunque molti evidentemente la odiano? « Ho incontrato, risponde Agostino, ben molti « che voleano ingannare; nessuno mai che volesse essere ingannato. — La « verità si ama in modo tale, che tutti quelli che amano qualcosa altro fuori « di lei, vorrebbero che ciò che amano fosse la verità: e non volendo es- « sere ingannati, mostrano con ciò di non voler nè pure esser tenuti in- « gannatori. Onde odiano la verità per quell'oggetto stesso che amano per « la verità: *AMANT EAM LUCENTEM, ODERUNT EAM REDARGUENTEM* ». (*Confess.* lib. X, c. XXIII).

(2) Nel libriccino intitolato: *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, l'autore ha descritto al vivo i funestissimi effetti della passione amorosa in un giovane fervido e d'ingegno. Quale strano disordine nel pensare non si vede colà prodotto dall'agitazione del cuore? « Tu sei disperatamente infelice », scrive il tristo giovane, già meditando di torsi la vita, come poi fece. — « Chi « odia la propria vita, può amare il minimo bene che egli è incerto di re- « care alla società, e sacrificare a questa lusinga molti anni di pianto? e

che vane immagini di bene, per quanto stendiate le braccia a certe larve di felicità che vi appajono nel futuro, e quando vi accostate a loro, come fantasime si dileguano; qual mai fiducia o incoraggiamento vi rimarrà per esser utili altrui, mentre negate la stessa utilità? Che se ripetete, nell'ingannarsi appunto consistere l'utile; la vostra beneficenza dunque si ridurrà in un'arte d'ingannare gli altri. Che nobiltà pertanto di sentire potrà in voi essere, se le più belle virtù siete astretti di averle per frodi? E chi, con questo nero concetto della virtù, si chiamerà virtuoso, se anche ne esercitasse gli atti esteriori? Ma non può esercitarli senza ripugnanza. Non può adunque un uomo pieno delle vostre chimere, se con sè stesso consente, sentir mai i puri, cari sentimenti della virtù; ma essa gli dovrà parere sempre cosa odiosa, nauseante, putrida. O dovete adunque depor l'inganno; o ributtare da voi, come una ipocrisia della natura, ogni santissimo amore di lei. E appena che vi sentite sorgere i primi moti e inviti a far del bene agli altri; secondo il vostro sistema, dovete riguardarli con occhi biechi e sospettosi, e gridare loro: « Ci tradite »; e in tal modo, colla cupa ferocia del sospetto, soffogare in sul primo suo nascere la purissima serenità ed il sorriso, cui vorrebbero diffondere nel vostro animo quei preziosi primi eccitamenti della natura.

XVI.

1. Tuttavia i seguaci di un tal sistema non sono in pratica coerenti a sè stessi; — 2. ma il seguirlo che fanno in teoria, è un fenomeno che dimostra quanto arcana cosa sia l'umana natura.

1. Ma crederò io che avvenga così la cosa? e che in voi non sentiate mai la dolcezza del beneficare? Son ben lontano da credere ciò; mostro solo quello che dovreste essere, se

« come potrà sperare per gli altri colui, che non ha desiderj nè speranze « per sè, e che abbandonato da tutto, abbandona sè stesso »? E più sotto: « Ah! que' filosofi che hanno evangelizzate le umane virtù, la probità na- « turale, la reciproca benevolenza..., sono inavvedutamente apostoli degli « astuti, e adescano quelle poche anime ingenue e bollenti, le quali amando « schiettamente gli uomini per l'ardore di essere riamate, saranno sempre « vittime tardi pentite della loro leale credulità ».

foste coerenti a voi stessi. Questa è quasi sempre la fortuna degli empj, che senza avvedersi si contraddicono. Dall'orrore pertanto che vi fanno le conseguenze, v'inorridiscano i principj, e riconoscerete quanto tristo sia quel sistema, col quale non si può fare un atto di virtù senza contraddirsi.

2. Quegli però che non lesse i libri di costoro, nè mai li trattò di persona, in vero non crede possibile avervi uomini che pensino come io ho supposto. Ma il fatto dichiara che vi sono; e che perciò questo uomo, e le maravigliose sue trasformazioni, mai non si conoscono bastevolmente.

La storia degli errori, o delle pazzie umane, ci fa stupire ad ogni passo: perchè da noi stessi, sogliamo giudicare degli altri; e quanto in noi non è, ci sembra in altrui un miracolo. Per me, già nulla mi sorprende; e possibile credo qualunque stranezza mi si narri degli uomini. Il nostro cuore è un pelago immenso che giammai tutto si naviga. E se mi è dato di riconoscere un empio, io lo compiango come un infelice. Sarà malvagio, anzi egli è certo; ma questa sua scelleraggine è appunto quella che maggiormente muove la mia tenerezza e la mia compassione. Sventurato! egli ha la malattia più funesta: la pazzia ed il vaneggiare della sua anima viene appunto dallo sconcerto della parte più rilevante; si ravvolge nell'essenziale di sè stesso; onde nessuna altra demenza è sì lagrimevole come quella, e degna di dolore.

XVII.

1. Tali filosofi fanno un diritto della libertà d'impazzire. — 2. E che il loro sia un impazzire, l'attesta il senso comune. — 3. E così degradano la lor mente sotto quella degli uomini più volgari.

1. E il dolore che ci è messo nell'animo dall'altrui sciagura, vuole molte volte soccorrere all'infermità. Ma qui la insania dell'egro animo tiene ingiustizia ed insulto ogni medicina, e diritto dell'uomo vanta l'impazzire senza ritegno.

Donde però sì fiero travolgimento di capo? Da che può l'uomo venire recato a persuadersi, che la felicità consiste in oggetti illusorj non solo, ma che illusorj conosce? I volgari mettono, è vero, spessissimo in isperanze ridicole il loro bene; ma credono almeno, che quello in cui sperano, sia cosa reale;

e se si persuadessero che quelle cose sono ingannevoli, andrebbero altrove a riporre la speranza loro. Per questo, sgombrate da un uomo della plebe i suoi pregiudizj, insegnategli il vero pregio delle cose, e lo farete prestissimo religioso. Non può egli, la cui natura non è schiava di un intelletto illuso insieme ed orgoglioso, non può fermarsi in oggetti illusorj: la forza della verità ha in lui tutta la sua efficacia: verrà subito alla religione, cioè a cercar beni reali. A beni che reali non crede, non s'attacca colla sua mente: e se un falso diletto lo inganna, egli dice a sè stesso: « Tu pecchi ». Poichè è scolpito in suo cuore, che solo un *bene vero*, e non un bene immaginario, sia degno di lui. Se alcuno gli dicesse che nelle illusioni e negl'inganni si debbono porre i piaceri, egli riputerebbe d'esser beffato, o terrebbe per fermo, che colui che gli parla, impazzisse. Sommamente sarebbe a lui ripugnante, e a tutti quelli che non hanno oppressa la natura loro, che quanto inganna, possa appagare; che quello che non è vero, possa esser buono; e che in somma io soddisfar mi possa di cosa, la quale so non essere in realtà, ma nella fervenza della mente apparire. Tanto chiaramente la natura nostra, se si ascolta, ci parla del vero, e ci insegna che in lui solo è il nostro bene.

3. E però, l'infimo fra la plebe, nel giudizio intorno alla felicità (cioè intorno al tutto dell'uomo), è più saggio, ed è più giusto del filosofo spoglio di religione. O tu, che filosofo ti chiami, medita queste cose; e dì tu stesso, se, chiudendo l'orecchio alla natura, non ti metti sotto al più ignorante dei mortali! perchè difficile non è all'uomo più ignorante, vedere, che io non posso creder bene quello che vero non credo; e se questo è un errore, erriamo pure ben volentieri, mentre erra con noi la natura, il genere umano (1), erra con noi la verità.

(1) *Consultius est, si errandum est, quod cum ipso genere humano errare videamur.* S. Aug. *De util. cred. c.* VII.

XVIII.

1. La degradazione delle forze mentali procede dalle due passioni dell'orgoglio e della voluttà, — 2. le due più potenti forze inimiche dell'umanità. — 3. I loro oggetti sono illusorj; — 4. di che l'errore della felicità illusoria, — 5. che mette un' intima lotta nell'individuo e nella società.

1.° Ma se vogliam vedere come alcuno possa giungere a quel pensare così rovescio, che il fa carnefice di sè stesso; a noi bisogna discendere nel fondo degli animi, e cercare le molle segrete che il muovono.

2. Quivi non ci sarà difficile il rinvenire, come l'orgoglio e la libidine sieno le più potenti forze inimiche dell'umanità (1). Perchè sono appunto corruzione del principio più nobile, e del principio più dolce dell'uomo; cioè l'orgoglio è corruzione del desiderio di altezza, e la libidine è corruzione del desiderio di godimento. E quanto migliore è la cosa che si corrompe, tanto è peggiore la corruzione di lei; sicchè di quella parte dell'uomo, che più gli è essenziale, chiaramente è più funesto il corrompimento: come anche ognuno vede nel corpo umano, che il guasto d'un piede non è sì grave cosa come quello del petto o dei visceri.

3. E perchè quel nobilissimo desiderio di altezza allora è corrotto, che ad una altezza falsa ci reca; e quel soavissimo desiderio di godimento parimente è guasto, quando ci porta ad un falso godimento; egli è di necessità, che se queste due tendenze in noi si corrompono, debbono avere degli oggetti illusorj ed apparenti: e quindi nasce, che in questi falsi beni alcuno si spinga.

4. Avviene ancora, che da coloro i quali hanno ingegno più perspicace, si riconoscano que' beni per falsi ed illusorj; e quindi o si abbandonino, se tanto vigore ha in loro la forza del vero; ovvero si corra alla disperata dottrina di cui parliamo, cioè a predicare con mesti detti, che nella illusione sola vive l'uomo essenzialmente, che la natura gli ha decretato di sperare sempre, e di essere ingannato sempre nel suo sperare. I primi sono

(1) Questa cosa, essendo stata sempre, fu anche sempre conosciuta. Così diceva s. Gio. Grisostomo (*in Matth.* Hom. LXXII): *Illud maxime causa incredulitatis est,* VITA *nempe* CORRUPTA, *et* GLORIÆ AMOR.

quelli che da una malvagia vita si riducono ad una forma e correzione di sè medesimi; i secondi (di cui è il discorso) sono quelli che da una vita malvagia si foggiano una malvagia dottrina, e colle ingiuste opinioni tentano di giustificare le ingiuste azioni (1).

5. E perchè nel desiderio di elevarsi e nel desiderio di godere consiste tutta la natura operativa dell'uomo, sicchè quegli che non si curasse niente della propria altezza e del proprio godimento, non sarebbe già uomo, ma tronco; quindi l'error di questi pugna proprio colla natura, e mette in ribellione l'uomo con sè medesimo implacabilmente. Nè io so, come dicea, con chi mai un uomo tale possa essere in pace, mentre con sè medesimo è in tanta guerra. Nè perciò stesso mi maraviglio se costoro sieno facinorosi, e dell'ordine pubblico sovvertitori; poichè ordine veruno non può amar l'uomo, se odia l'ordine di sè stesso. E poco sarebbe se qualche lieve disordine in sè tenesse; dacchè uomo non havvi, che sia in tutto ordinato; quando la propria natura però non venisse affogata, ma stesse il tutto in qualche peculiare error della mente, o in qualche peculiar lusinga delle cose esteriori: ma se legge egli mette e norma a sè di pascere l'orgoglio e la libidine, e di finir qui il vanto; l'uomo è già sovvertito, e, come furia, inimico dell'universo. E se di queste belve umane sia vantaggioso nudrire al mondo, l'insegnino i principi sbalzati dai troni, e la società di tanti popoli orribilmente confusa.

XIX.

1. Quanta parte abbia l'immaginazione nell'accrescere la potenza dell'orgoglio e della voluttà. — 2. Si mostra più particolarmente come la passione dell'amore suggerisca il sistema della speranza illusoria. — 3. Conversazione del prigioniero di Sant'Elena.

1. Che se i veicoli ne piace trascorrere per cui si arriva a tal fondo, è da sapere, che l'orgoglio e l'amore disordinato irretiscono con piacere di tale indole, che può crescere a grandissimo termine.

---

(1) *Vitiis dediti, luxuriam suam in Philosophiæ sinu abscondunt.* Seneca, *De v. beata.*

L'orgoglio gode di una grandezza immaginata: e così quell'amore gode non solo della sensazione corporea attuale (che forse è la cosa minore, perchè sola e momentanea), ma d'infiniti idoli di bellezza, di lusinghe tenacissime, di desiderj e speranzè petulantissime. Poichè sebbene tutte le creature della immaginativa sieno o richiami delle godute sensazioni, o immagini delle aspettate; tuttavia quelle sono più forti, o più tenaci almanco di ogni realità, non solo perchè si moltiplicano al sommo, in ogni parte perseguono, e da per tutto rinvengono nutrimento, ma ben ancora perchè a discrezione dell'avidissima fantasia elle s'ingrandiscono e si rinforzano di guisa, che quel piacere che goduto è come uno, sperato e idoleggiato diviene come cento e come mille.

Tutto ciò che è ideale, non sazia l'appetito reale; e perciò l'amore materiale, quand'è cangiato dall'immaginazione dell'uomo in qualche cosa d'ideale, e però d'infinito, affatica e strazia veramente l'uomo, ma nol sazia giammai; il che venia pur confessato dall'epicureo poeta di Roma, che scriveva così:

« Perchè il cibo e l'umor dentro alle membra
« Si piglia, e perch'ei puote alcune parti
« Certe occupar, quinci è mestier che resti
« Del mangiare e del ber sazio il desio.
« Ma del volto leggiadro e del soave
« Color dell'uomo, altro non gode il corpo
« Fuor che le tenui immagini volanti,
« Che porta il vento, d'INFELICE SPEME.
« E qual dormendo un assetato infermo
« Cerca di liquor freddo o fonte o rio,
« Che 'l grave incendio delle membra estingua,
« Ma cerca indarno, e de' gelati umori,
« Fuor che le vane effigie, altro non trova,
« E di sete in bevendo arde nell'onde;
« Tal con fallaci simulacri e spettri
« Venere in fra gli amor beffa gli amanti,
« Che mai di vagheggiar l'amato aspetto
« Saziar non ponno i desiosi lumi,
« Nè detrar con le mani alcuna parte,
« Mentre per tutto il corpo errano incerti » (1).

(1) Lucrezio L. IV.

2. Quindi il diletto dell'amore, così vivo, così moltiplice, così rinascente, così necessario all'uomo che se n'è reso schiavo, viene tolto da quest'uomo per la sola felicità; e dall'istante che la felicità umana non si vede e non si trova altrove che in questa specie di amore, e tutta in esso si chiude, forz'è che almeno col tempo l'uomo riconosca che tutta la sua felicità è illusoria e sfuggevole, com'è illusorio e sfuggevole quel vivo diletto nel quale egli la fa consistere (1). E in questa sentenza senza accorgersi vengono a mettersi quasi per un movimento naturale del loro animo e de' loro pensieri, di cui non conoscono le conseguenze, gli uomini che alla dolcezza delle sensibili cose s'affezionano, ed in quella quasi disattenti alcuna volta si soffermano. Sicchè non è a stupire se la società del prigioniero di Sant'Elena, dopo aver letto un tratto della Nuova Eloisa, discorrendo, come avviene, conversevolmente dell'amore, conchiudesse, « che l'amore perfetto era la felicità « ideale, che sì l'uno che l'altra erano egualmente aerei, egual- « mente fuggitivi, egualmente misteriosi, egualmente inespli- « cabili » (2).

---

(1) Confessa lo stesso Ugo Foscolo l'abbandono necessario che fa dei suoi seguaci una speranza illusoria posta nell'amore, così parlando del cantore di Laura, e della passione ch'esprimono i suoi versi: « Di qui la poesia « del Petrarca ci aggira in una oziosa melanconia, nelle più molli e dolci « visioni, nell'errore di abbandonarci in balia delle affezioni altrui, e ci trae « a correre vanamente dietro a perfetta felicità, fino a che ci *sprofondiamo* « *ciecamente in quella disperazione* che conseguita

« Quando, percossa da terror, s'invola
« Dal tuo volto la speme, e la gigante
« Doglia ne ingombra il vòto orrendo sola »

Saggi sul Petrarca, pag. 227.

Per altro il Petrarca ebbe sempre, ne' suoi vaneggiamenti, una sponda a cui attenersi, nella religione, e non darsi giù in quell'abisso ove condurre l'avrebbe potuto la sua seguace passione.

(2) Las Cases, *Mémorial de Sainte-Hélène*, T. II, 7 *Déc.* 1815.

XX.

1. Favola di Psiche, volta a provare il medesimo vero, — 2. come la passione dell'amore tragga alimento da tutte potenze dell'uomo.

1. La felicità riposta nell'amore dell'altro sesso, è una sentenza di tutta l'antica poesia, come puro la confessione dell'illusione sì di questo che di quella. L'avventura di Psiche, applicata da' poeti greci agli amori umani, contiene la stessa dottrina, che un elegante scrittore, sponendo quella favola, dipinta da Innocenzo Francucci nel casino della Viola di Ferrara, così espose: « Que' trovatori di favoleggiato senno considerarono l'amore, commiscrando all'infinita moltitudine che « si stupisce alle pene, alle incostanze, ai pentimenti di lui, « si stupisce all'odio o al disprezzo e al vergognarsi che lo « accompagnano o gli succedono: si stupisce in vano, e non « conosce la natura di amore. Essi con bellissimo avvertimento « ce la mostrarono in quella favola di Psiche, ossia dell'anima « innamorata: dove ci rivelarono, Amore non esser altro che « illusione, colla quale ci figuriamo dell'amata persona mille « beni. E perchè malagevolmente può questa illusione trovarsi « eguale ad un medesimo tempo in due; quindi rarissimo « l'amore pienamente ed ugualmente reciproco. Tanto poi maggiore la difficoltà che alla illusione succeda nello stesso « punto in entrambi il disinganno: quindi il dolore e i lamenti dell'infelicissimo che, dopo il ravvedersi dell'altro, si « continua all'amato errore. E secondo queste intenzioni, dicevano di Psiche, bellissima e semplicissima giovinetta, che « avendo sortito uno sposo giocondissimo, il proprio figliuolo « della Bellezza, ebbe da lui precetto che stesse contenta al « goderlo, fuggisse di conoscerlo: ed appena l'incauta curiosità « vide, ed esplorato con attenta lucerna conobbe l'autore di tanti « diletti, l'Amore crucciato battendo l'ali fuggì. In vano si affaticò la dolorosa fanciulla di ritenerlo pei piedi. Ella cadde. E « le furono intorno tre ancelle della madre di Amore, *Assuefazione*, *Malinconia*, *Inquietudine*, che maligne tormentavano la poverina. Così la favola favoleggiò di Amore, il cui « impero, quasi non evitabile a ninna gioventù, spesso tiranneggia l'età dedite alla prudenza, all'ambizione, all'avarizia » (1).

(1) Giordani.

2. E ad ingrandire l'idolo di quest'amore illusorio, e l'immaginato godimento, opera tutto il sentire dell'uomo, per altro nobilissima prerogativa, sia quello che viene dalla vivacità de' sensi, sia dall'abbondanza della fantasia, o sia dal pensare medesimo, per altro nobile, eccellente, vigoroso. Poichè quegli che più sentirà o le sensazioni corporee, o le immagini della bellezza interna ed esterna, o le ragioni dello stesso pensare filosofico, che sopra di quelle accresce luce; questi avrà più mezzi di amplificarsi gl'immaginati godimenti, e modi di renderseli più credibili, più autorevoli, e fino (con eccesso d'inganno) augusti e sacri. E non sono i titoli di augusti, sacri, divini, che essi danno ai più stemperati amori?

XXI.

1. Dicesi lo stesso della passione dell'ambizione e dell'orgoglio. — 2. Recente esempio dell'illusione dell'ambizione. — 3. Orgoglio dell'ambizione peggiore.

1. Lo stesso aumento del bene idoleggiato, succede, per forza di fantasia, nella passione dell'ambizione e dell'orgoglio. Prestano ajuto all'immaginaria grandezza dell'ambizioso e del superbo tutte le sue intellettuali potenze, la forza dell'ingegno, massimamente col corredo delle sue cognizioni: sicchè quale ha più d'intelletto e di scienza, tale ha più modo di amplificarsi, e scolpirsi, e rendere a sè medesimo verisimile la immaginata eccellenza di sè stesso, o probabile il concepito ingrandimento.

2. Ma quanto è poi facile riconoscerne l'illusione! « Il suo « matrimonio, dice Las Cases del più fortunato guerriero dei « nostri tempi, era l'ultimo tratto della fortuna: d'allora egli « non aveva avuto altro malcontento, se non quello che na« scevagli dal non essere soddisfatta l'ambizione, ciò che si « trova in tutte le classi, o qualche vegliardo intrattabile, o qual« che vecchia femmina piangente la sua passata influenza » (1).

3. Ma più dell'ambizione, l'orgoglio; più di una immaginaria grandezza, fabbricata e immaginata nelle cose esteriori, sovverte l'uomo la baldanza interiore, quella cupa persuasione di

(1) *Mémorial de Sainte-Hélène*, T. I, 16 *Nov.* 1815.

uua eccellenza tutta sua propria ed indipendente da quanto è al di fuori.

Quanto è tristo, qnanto è laborioso questo inganno che l'orgoglioso ingegnosamente tesse a sè stesso; altrettanto è sottile, e, come una tela di ragno, ai proprj occhi si squarcia in alcuni momenti riposati, nei quali l'uomo stanco è visitato e sorpreso quasi direi dalla verità, che anche dopo molte ripulse ritorna.

XXII.

1. L'ultimo periodo delle malattie delle passioni indicate è quello nel quale l'uomo non vuol più guariroe a nion patto, — 2. e diventa nemico della religiooe perchè essa gli offre una felicità diversa da quella illusoria che egli persegue.

1. Ma col lungo resistere, col costante rifiuto di quella amorevole visitatrice, diventano certi nomini, a cui grande ingegno e grande sentimento accresce la miseria, così ebbri e così furibondi nella doppia passione, che a sè non veggono più scampo, nè a qualunque patto il vogliono (1). E in quella doppia ebbrezza, incapaci di tutti gli altri piaceri, sì perchè a quelli sono opposti del tutto, sì perchè quando l'uomo s'è dato per intiero ad nna cosa, non ha più in sè vigore per altra; essi giurano a sè medesimi di volere in quelli stare in eterno, e aumentarsi quegli spassi, che in loro hanno presa tntta la signoria, ed hanno occupata ogni parte del loro cuore.

2. Onde non gustando, nè però conoscendo piacere veruno fuori che i loro, ll negano tutti; e perciò escludono la religione, che appunto stabilisce nna pienezza di piaceri da quelli diversi: e perchè a loro uiente è più assurdo ed inconcepibile, quanto altri piaceri (2); perciò quella religione che in-

---

(1) La passiooe del senso è quella che più avvilisce l'uomo e degrada. Dovrebbe però anche umiliarlo; eppure fa quasi sempre il contrario. Il dissoluto confessa la sua debolezza, e sa nutrirla iusieme d'orgoglio: « Non « pure è quasi impossibile, dice egli, resistere alle attrattive di bella donna; « ma noo v'è che uo imbecille che vi possa resistere ». *Lett. Cabal.*, T. IV.

(2) Confessauo sempre, che essi noo intendono i beni della religiooe; chiamanli inconcepibili, e di cui non s'abbia idea veruua, come si legge spessissimo in Rousseau ed in altri. Così si cuoprono d'una ignoranza che è

segua la beatudine, essi la chiamano assurda e la condannano, come quella che renda gli uomini tristi, mettendo freno ai piaceri loro ed ismascherandoli. Sicchè di là appunto, donde dovrebbe essere la religione amatissima, come apportatrice d'ogni bene, è odiata al sommo, come cruda e nemica! E tal diventa l'uomo infedele, giudicando menzognera la religione perchè stabilisce dei beni da lui non conosciuti, e dichiara falsi quelli che egli conosce e che spesse volte egli medesimo attesta illusioni e menzogne.

XXIII.

1. Si scusano col dire che gli altri non possono giudicare del loro stato, perchè non lo sperimentano: — 2. pretesto che verrebbe bene a tutti i deliranti. — 3. Ma ogni sentimento dee esser sottomesso alle regole della ragione; — 4. e però sono inescusabili.

1. Ed a giustificarsi, vanno dicendo così: « È certo, che queste illusioni nostre ci danno piacer grandissimo; le desidera il nostro cuore, hanno certa forza irresistibile. Egli è vero che son chimere della nostra mente; è vero che passano, e sono soggette a guasti e dolori e infortunii. Ma son per questo meno reali piaceri? Che importa se l'oggetto loro sia reale o chimerico, quando mi produce un realissimo godimento (1)? e godimento che m'immerge in certa estasi di delizie? Quel filosofo freddo che mi condanna, è egli possibile che abbia un sentire così forte come il mio? Se sentisse come io sento, avrebbe egli vigor di resistere? Porta via e strascina questa forza. E se ha di ghiaccio il cuore e le mani, può giudicare di quello che non conosce » (2)?

---

propria, e che vorrebbero far comune a tutti. Ma se confessano l'ignoranza, perchè ne giudicano, e perchè insuperbiscono d'una filosofia consistente nell'ignoranza? Non meritano essi che loro si applichi quel di s. Paolo, *Qui ignorat, ignorabitur?* Non si giudicano di propria bocca?

(1) Così fra gli altri scrivea il Diderot, e conchiudea, che *Nous serions trop malheureux si nous n'avions beaucoup de biens imaginaires*. V. le *Riflessioni filosofiche sopra diversi soggetti* del Diderot nel Dizionario filosofico del Naigeon. Il Gioja riprodusse la stessa dottrina desolante in Italia, come si vedrà negli opuscoli seguenti a questo.

(2) « O tu che disputi tranquillamente sulle passioni, se le tue mani non « trovassero freddo tutto quello che toccano, credi tu che andresti così glo-

2. Colui pertanto che farnetica per grave morbo di capo, può fare il medesimo ragionamento a que' sani che gli sono d'intorno al letto: « Io ho ragione di tutto ciò ch'io mi dico, e non potete condannarlo per falso; perchè non sentite quello ch'io sento, nè però potete giudicare ».

3. Ma se coloro rispondessero: « Noi non condanniamo la vostra frenesia, s'ella non è volontaria; diciamo però ch'ella è frenesia, e che quanto dite e fate, non si affà colla ragione di un sano »: e questo dire è egli forse ingiusto? Non vi sono adunque delle regole nella ragione, colle quali si può vedere se quanto si fa e si dice sia ad essa conforme o difforme?

4. Per tal modo egli è vero e chiarissimo, che quelli vaneggiano, e hanno un sentire e un immaginare ammorbato, che fa lor sentire e vedere diverso dal vero: e vero è, che meritano compassione di sì enorme pazzia: e vero però è ancora, che se egli la conoscono, dovrebbero amare la medicina e la salute.

E se non vogliono esser condannati, come non si condanna chi ha una febbre (a loro stessi però m'appello, se pura sia la volontà nell'acquistare sì fatta febbre); almeno amar dovrebbero d'essere compassionati e compianti (1). Ma se li com-

---

« rioso della tua severa filosofia? Or come puoi giudicare di cose che non « conosci »? (*Ult. lett. di J. Ortis.*) — Vi furono uomini fervidissimi, che disputaron tranquillamente sulle passioni; e ve ne furono di quelli che le ebbero sperimentate, e confessarono che offuscano la mente, e rendono l'uomo schiavo. Parlo sempre delle passioni eccessive. Per altro le obbiezioni che fanno l'Elvezio, il Foscolo ed altri moderni, che l'uomo probo e regolato non può giudicare dell'abbandono agli stemperati piaceri, perchè non ne conosce la forza attraente, è già antica. Platone se la fa fare dall'ambizioso e dall'avaro, rispetto al diletto che l'avarizia e l'ambizione hanno congiunto per chi è dominato da tali vizj, e la scioglie nel IX dialogo delle Leggi.

(1) Alcuni scusano le eccessive passioni col dire che sono una febbre. Così l'Elvezio nello *Spirito*, e l'autore delle citate Lettere dell'Ortis. Anche s. Ambrogio convien con essi: « *Febris enim nostra avaritia est*, dic' egli: « *febris nostra libido est: febris nostra luxuria est: febris nostra ambitio* « *est: febris nostra iracundia est* » (*In Luc.* c. IV, lib. IV). In che dunque differiscono s. Ambrogio e i nominati filosofi, mentre convengono insieme nel chiamar febbre le passioni disordinate dell'uomo? S. Ambrogio ci addita il medico di questa febbre, Gesù Cristo, e a lui ci manda: i nominati filosofi non conoscono il medico, e la dichiarano perciò incurabile: ecco il tutto.

piangete, vi dicono scimunito. E questo appunto è l'effetto del male, non d'un male del corpo (si noti), ma di un morbo dell'anima. Anzi che si può dire di più miserando, se questo morbo dell'anima ha la sede sua nella volontà, cioè in quella parte che presiede allo scegliere delle cose e al determinare il bene e il male? Onde chi può negare, che, s'essi meritano immensa compassione, non meritino altresì immensa condanna (1)? Poichè se nella veemenza maggiore del piacere sono sopraffatti e cedono, sarebbe (se così vogliono) da comportare la loro debilità: ma l'eccesso del dolore e del gaudio non dura che pochi istanti. E passati questi, hanno dei grandi intervalli, ove far luogo alla ragione. Ma disperati del mal commesso, pensano piuttosto a giustificarsi colla propria coscienza per mezzo di sofismi, che a rinvenire la medicina delle piaghe riportate.

XXIV.

1. La viltà e la debolezza vestite d'orgoglio, — 2. che cerca propagar quelle a più uomini ch'egli possa. — 3. Artifizj che a ciò adoperano. — 4. Una speranza illusoria gli ajuta a perseverare e andar avanti nel male, contro i rimorsi.

1. Nella disperazione pertanto di poter resistere a quella voluttà, cui l'intimo loro senso (del quale non si spoglieranno in eterno) condanna, viene loro in ajuto l'orgoglio, che loro

(1) Quando un uomo viene interrogato se una cosa è vera o falsa, non è in lui starsi indifferente sulla decisione, nè sta in suo arbitrio tenerla falsa o vera: il giudizio suo è un risultato degli argomenti ch'egli ha sott'occhio, e della rettitudine della sua volontà. Se la cosa su cui giudica appartiene alla morale, il giudicar vera o falsa una massima o una azione, è lo stesso che dare una sentenza favorevole o sfavorevole sopra quello che la tiene o la fa. L'essere adunque *indifferente* sopra le massime e azioni morali, è pretendere che l'uomo sia *insensato* e *cattivo*: perchè il giudizio sopra di esse è un giudizio sul vero o sul falso, il quale non è in arbitrio dell'uomo, ma dipende dalla sua rettitudine, che consente agli argomenti che gli si affacciano e gli comandano l'assenso. Quelli dunque che fanno panegirico della *Tolleranza*, intesa come quella che non riprova nessuna opinione o azione morale, vengono con ciò a pretendere che l'uomo non porti giudizio sul vero e sul falso: il che è impossibile ed immorale.

vieta di riconoscere la propria viltà; e arrivano a vestire le proprie debolezze da atti virtuosi, e anche eroici.

E fra questi sogni vivendo, traggono doppia maniera di diletto; l'una dalla oscenità de' medesimi, e l'altra dall'immagine di gloria di cui li vestono.

2. Al che essendo intenti, non lasciano fuggire occasione di render più generale il proprio inganno: onde colla moltitudine degli esempj, quasi con altrettante autorità, rendere più credibile e giustificato a sè stessi il sistema abbracciato.

3. E quindi tu li senti profondere quanto più possono, e ne' loro scritti e nelle lor parole, encomj dismisurati a quegli uomini che nell'empietà si distinsero, e portare a cielo i nomi più infausti al mondo. Li senti ancora lodar la forza di un alterato sentimento, e tutte le cose miste di molto bene e di molto male esaltare indifferentemente, perchè nel bene di quelle rinvengano difesa, e nel male soddisfazione (1).

4. E così due cose si trovano in loro: i rimorsi, e lo sforzo continuo di attutare questi rimorsi. Il quale sforzo nutrono di una speranza che non gli abbandona mai, ma sempre li lusinga di rinvenire nuove invenzioni ed ingegni, ed esterni vantaggi che gli ammolliscano. E aumentano i piaceri, pensando di soverchiare con questi la loro infelicità; e aumentano la raffinatezza dell'empietà e negli scritti e nei parlari, confidando di giungere a far tacere con trovati nuovi la ragione eterna che loro discorre nell'animo. E in tal modo rassomigliano que' cavalli che si fanno correre colle palle in sul dorso, che sentendo nel correre le percosse, accelerano più, credendole fuggire, e in quel cambio sono maggiormente battuti e punti: e così le battiture fanno accelerare il loro corso, e il loro corso rafforza le battiture: e s'ingannano sempre, sperando schivare quel male che col modo di schivarlo si aumentano. Di che molte volte si spiegano ne' loro libri a segno, che nel tempo che

(1) Gli artifizj degli uomini malvagi sono già tutti conosciuti e svelati in mille libri: non hanno più niente con cui ricoprire la loro nudità. Merita a questo proposito d'esser letto il cap. VII del t. I della eccellente opera di sopra allegata del signor Carlo Lodovico Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetz. Vinterthur, in der Steinerischen Buchhandlung*, 1820.

dispregiano come cosa triviale i piccoli falli, celebrano i grandi, e invidiano gli uomini sommamente scellerati, e nella grandezza della scelleraggine ritrovano una lode pel loro orgoglio. Onde qnesti tali, non potendo in alcun modo fuggir da sè medesimi, e seco avendo fitti i triboli del rimorso, hanno però sempre l'estrema speranza di levar da sè quelle punture con ciò, con cui sempre le inacerbano maggiormente. E speranza tale, che non li lascia giammai, è la cosa migliore che abbiano: sicchè loro non resta in vero a conchindere se non che un continno inganno, e una continua apparenza di speranza nel futuro tempo, è il bene degli uomini, giusta l'idea che degli uomini essi fatta si hanno, partendo da sè medesimi.

XXV.

1. Effetti degli ultimi periodi del descritto morbo degli animi: — cecità; — 2. ira ed invidia; — 3. odio di tutte le sentenze pure, elevate, spirituali; — 4. cacciamento di ogui vera virtù.

1. Ma il tenacissimo attaccamento ad nn sozzo diletto di senso e d'orgoglio, e questa speranza fantastica di trovare modo a giustificare quelle passioni, crescono a un segno in alcuno, che assorbiscono tutto l'uomo.

Onde non si conosce ormai, e non si vede e non si ama altro che quelle cose, e ciò che a quelle somiglia, e a quelle ha relazione.

2. E quanto più possono, di qnelle si vogliono godere, e le invidiano altrui; e quindi la sorgente delle gelosie, e dell'infinite indegne ire, e odj, e perturbazioni che germinano.

3. E perchè tutta questa sorte di cose già in possesso è dell'nomo, tirannicamente esse rignardano perchè non metta piede nel loro domiuio alcuna sentenza elevata e spirituale. Poichè qualunque principio di cosa spirituale, se entra nell'animo, per la forza della coscienza diventa un flagello a tutte le ree passioni.

4. Onde a qualunque costo, quell'amore rassodato del vizio, che domina e tiranneggia le anime degli nomini, esclude qualunque cosa che sappia di virtù, quasi nemica atrocissima. Poichè un tal uomo è come quegli che ha viva ulcere e profonda, che tanto in quella parte è sensitivo, che un soffio di

aria il fa gridare, e il tocco dell' unguento lo raccapriccia. E così è se una opinione sana si faccia sentire al dilacerato animo di costoro: con tanta differenza, quanto la sensitiva dell'animo è più forte di quella del corpo, che è grandissima: mostrando l'esperienza stessa sovente, che animo risoluto sa soverchiare tutti i corporei supplizj. Quindi però incredibile è il disgusto de' pessimi, che hanno al sentire delle savie sentenze: e di questo inasprito senso fanno il loro vanto. Sebbene codesti panegiristi di tale eccedente sensitività io non so perchè la vantino nell'animo: mentre io credo che non la vorrebbero nel corpo. Ma le piaghe dell'animo, come dicevamo, sono le amate passioni, e non così quelle del corpo.

XXVI.

1. Colle osservazioni precedenti si spiegano alcuni fatti, che altramente si avrebbero per incredibili; fra i quali, — 2. che quanto più luce la verità, più provochi il loro odio; — 3. che fra i cattolici gli empj sieno i più furibondi; — 4. che Cristo sia il segno principale dell'odio, — 5. e dopo esso, tutti i suoi seguaci.

1. Questo irritamento pertanto, che nasce in loro al sentire qualche massima opposta agli affetti di cui sono schiavi, è in vero un singolare fatto, degno di riguardarsi dal filosofo che studia il cuore umano. Poichè ben conosciuti e fermati i suoi caratteri, si renderanno allora vie più credibili delle cose narrate dalle storie, che pajono favole.

2. Dacchè se la forza del sentire di costoro è di tale indole, questi più sentiranno dolore e ira, quanto più la verità, che si appresenta al loro animo per entrare, è manifesta e luminosa, e però vi fa più forza: e quindi il massimo sdegno e il massimo dolore sarà allora, quando il vero è manifestissimo e irrefragabile.

3. E però gli empj saranno sempre, fra' cattolici, più furibondi che fra tutte l'altre sette false che già furono e sono: nè gli atei del paganesimo agguagliarono il furore e la forsennatezza dei nostri: che però quanto più imbizzarriscono, più testificano la luce della nostra fede.

4. E poichè Cristo è la verità istessa, e Cristo quindi è il ferro che li trapassa più crudo. E indi già apparisce quanto egli sia naturale che resistessero a' miracoli, e a tutti gli atti

suoi, che più chiaramente li convincevano: e facessero tanto, che il crocifigessero.

5. Qui anco si fa chiaro, perchè tutti i suoi seguaci, che palese fecero la sua fede, ebbero orrende persecuzioni: e ciascun seguace di lui tanto sia odiato dal mondo, e tanto afflitto, quanto tiene della somiglianza del suo Maestro, e quanto più chiaro predica la VERITÀ, flagellatrice inesorabile de' malvagi (1). E l'esempio del nostro tempo nell'egregio principe Alessandro di Hohenlohe conferma lo stesso, sì per le calunnie de' tristi che già sofferse, come per le contraddizioni che lo aspettano. Ed è scritto e stampato da alcuno di quelli che accenniamo, non potendo solidamente smentire i fatti avvenuti, ch'egli più tosto vorrebbe lasciar languire tutti gl'infermi del regno bavaro, se fosse re, che risanarli con que' miracoli (2) mostrando con ciò, che sì grande spasimo dava la forza del vero alle piaghe dell'animo suo, che per non avere questo spasimo, si renderebbe verso tutto il regno di Baviera disumano.

---

(1) Cristo ne disse già la ragione intima: *Mundus eos odio habuit, quia non sunt de mundo* (Jo. XVII). Quando voi, o increduli, inveite e perseguitate i sacerdoti e i veri cristiani, avverate quanto Cristo ha predetto e rendete più credibile la sua parola.

(2) A uno scritto così irragionevole fece risposta il conte Carlo d'Arco, consigliere di stato del re di Baviera, coll'opuscolo: *Schreiben an F. v. Spaun über dessen neueste Flugschrift betitelt: Ueber die Thaumaturgen von* XIX *Jahrhundert. München* 1821.

LIBRO SECONDO.

DEL TIMORE CHE SI MESCE ALLA SPERANZA INGANNEVOLE.

Fugit impius nemine persequente.
Prov. XII.

I.

1. Sensitività estrema degli empj. — 2. Morsi della coscienza. — 3. Spavento che prendono della verità. — 4. Lotta fra il terrore della voce della verità, e la speranza di poter evitarne il rintuono. — 5. Speranza che non s'avvera, onde resta in essi dominante la disperata paura.

1. Ma è da vedere quale ella sia la nota distintiva di questa acerba piaga dell'animo, dove tali uomini contraffatti dalle passioni e dalle affissazioni della mente hanno sì grande forza sensitiva.

2. Dicemmo già, che la divina forza del VERO, scolpito in cuore ad ogni mortale, forma quella maravigliosa voce della coscienza. E questa è colei che, mettendo grida contro costoro, li tormenta e li morde. Ora i morsi tanto sono più fieri, quanto il vero più vivamente vedono.

3. Temono dunque di vederlo; temono ognora questa voce, che nel mezzo a' divagamenti, incessante punitrice, ogni maggior diletto a loro contamina ed amareggia.

4. Un timore dunque e una speranza è in cotestoro. Hanno il timore della voce della verità, che si dia loro a sentire più acre; hanno la speranza di poter far tacere questa voce, o non badarvi.

5. Ma quale è più forte in loro? Confessano, come abbiamo veduto, che è illusione ogni cosa; che le speranze sono inganni della natura; che ogni felicità umana sta in una fatale successione d'inganni. Se dunque questa speranza ridicola gl'inganna allora quando non vi pensano che superficialmente, quanto debole è ella d'altra parte al fondo del loro animo, nel qual fondo sentono, e veggono, e confessano, che lo sperare è chimera della fantasia delusa? E se cercano distrarre l'animo, se

non pensano, o men che possono, a' deboli sostegni di questa speranza; è perchè un timore fortissimo e muto giace in loro d'affacciarsi appunto alla nullità di sì fatta speranza, e smarrir tutto il debole appoggio della vita loro, sì come avviene a quelli che, odiando il vivere, si uccidono disperati. Prevale dunque in costoro la paura, che parla lor così: « Eterno è il vero, e immoto: la voce di lui giammai non resta. Ella minaccia ed ella punisce orribilmente i suoi nemici ». Quanto dunque è grande fuor di misura la sensitività di costoro, tanto è grande ed orrenda la paura che in loro signoreggia, e che indarno travagliano di vincere. E questo è il marchio principalissimo dell'animo di costoro, quando si entra ne' penetrali di lui, e con occhio osservatore si disamina: la paura.

II.

1. La paura divora agli empj ogni piacere. — 2. Le forze di essa sono infinite come quelle della verità. — 3. Millantano di essere *spiriti forti* contro alla paura, vanto che equivale ad una confessione d'andarne agitati, — 4. agitazione che non cessa mai in essi, come lo dimostra il non cessar mai quella loro millanteria.

1. Una passione è essa questa paura, che a guisa di voragine, loro divora ed inghiotte ogni piacere.

2. Le sue forze sono incredibili: pareggiano la forza stessa della verità, da cui in costoro vien generata.

3. E lo confessavano essi medesimi, allorchè si dicevano *spiriti forti;* mostrando con ciò di mettere ogni vanto nel superare questa forza della paura. Nè forte si dice a chi non ha un avversario forte da superare. Confessano adunque che questo loro avversario, questa orribil paura, è un avversario forte, e tanto forte, che il vincere lui soddisferebbe il loro orgoglio. Il quale essendo senza modo, come facilmente si vede in tutte le loro mire, ne' divisamenti loro, e nelle parole; confessano con ciò, che l'avversario che combattono è fortissimo, e illimitato di fortezza, e che ogni scopo e termine delle loro bravure sarebbe quello di superarlo. E sebbene superarlo non possano, tuttavia, per quella vòta speranza che dicevamo, e per un vanto bugiardo, reputano sè stessi *spiriti forti;* mostrando con tale opinione, come ogni loro fortezza ripongano nel soverchiare l'interna voce, che nominano bensì pregiudizio, ma che con-

fessano essere così robusta, così intima, che in soverchiarla stia la fortezza. Perciò, non volendo, fanno confessione e della paura che sentono, e della invitta robustezza di tale paura, e di tutti gli sforzi loro rivolti a superare questa paura; i quali non cessando mai, vuol dire che non hanno mai vinto l'avversario, e che però sono sempre a capo.

4. Ricantino adunque, ricantino pur i versi dell'antico romano epicureo:

> *Quare relligio pedibus subjecta vicissim*
> *Obteritur*: NOS EXAEQUAT VICTORIA COELO (1).

In tal modo mostrano che sempre sono e sempre furono in sul far disegni d'accampamenti e di guerra, giammai arrivando a vittoria finale di quella: mostrano che di quel Cielo, cui negano esistere, vorrebbero pure emulare la grandezza. Così dicono che non solo vi è questo Cielo che negano, ma ben anco ch'egli è sì grande, sì eccelso, sì difeso, che se potessero farne il conquisto e invaderlo, avrebbero una vittoria di cui non saprebbero immaginare la maggiore. Impotenti sforzi! Voi ricadete sempre sopra voi stessi, vi trucidate colle proprie mani, stabilite solidissimamente quel Cielo che vorreste annullare!

III.

1. Ripieghi a fine di far rinascere la speranza cui la paura opprime. — 2. Novità di sistemi filosofici, — 3. la perpetua mutazion de' quali dimostra quanto poco ajuto possano trarne al loro fine. — 4. La loro riconciliazione con Dio sarebbe l'unico mezzo di ammansare la paura, ma questo appunto l'escludono.

1. Non sapendo dunque come volgersi per torsi d'attorno lo spavento che li persegue, non pongono però giù la speranza, eziandio che nel fondo dell'animo la sentano smentita e confusa.

2. È per questo tal gente sì pronta ed avida a' nuovi sistemi scientifici, che ad ogni voce di novità nelle dottrine, pare che loro baleni un raggio di vita nel cuore; lusingati di ritrovare

---

(1) Lucrezio, lib. I. — *Atque*, dice s. Cipriano (*De idol. vanit.*), *hæc est summa delicti*, NOLLE AGNOSCERE QUEM IGNORARE NON POSSIS.

sempre nel nuovo la condanna del vecchio VERO, e qualche opinione o scoperta che li giustifichi, o almeno alcuna apparenza che li sostenga colla maschera del sofisma, e, illuso il mondo, così per un poco protragga la loro infamia.

Per questo stesso i cattolici veri voi li vedete più considerati e saggi nel disaminare, più lenti nell'abbracciare opinioni sulle quali il tempo non ha recato sentenza, e scevri da quella smania per le stranezze scientifiche e per gli assurdi che ricompariscono ogni giorno in vestito nuovo e con maniere spesso seducentissime. Quegli che è appagato e contento del proprio sistema, non può esser inquieto e famelico di qualche altro. E se di solito si veggono gl'increduli essere in sull'avvilire plebeamente i placiti filosofici del tempo addietro, è perchè non possono più in quelli nutrir la speranza di una vera od apparente apologia: essendo dall'universale già o provati veri, e così a loro sfavorevoli. o smascherati se falsi, e così loro disutili.

3. Pertanto il mutare ogni giorno dogmi filosofici, è una confessione quotidiana che fanno dell'ignoranza e dello scontento che loro apportano sempre le proprie opinioni. Ma oh leggieri tanto, che come foglie sempre vi mena un' aria di speranza fallace! Confidate dunque negl'ingegni degli uomini, che vi daranno principj a giustificare e rappattumare voi con voi stessi, e a torvi il timore che v'agita, mentre vedete, che quanti uomini al proprio intelletto s'affidano, tanti corsi prendono per arrivare al luogo stesso, e nessuno v'arriva mai? E se fra le tante contraddizioni e sistemi nuovi, ve n'avesse pur uno capace d'acquietare l'animo umano; perchè non fu scelto ancora, o perchè non lo scegliete tutti unanimi, ma vi partite in quella voce secondo mille diverse lusinghe? Se ciascuno vanta il suo pensare, chi avrà ragione? Non vuol dire che se tutti differite gli uni dagli altri, gl'intelletti vostri non sono valevoli a reggervi? che errate tentone senza guida e lume? dacchè quando una stella costante servisse a voi altri di conduttrice, n'andreste a corso uniforme: ed è chi erra incerto, e non a regola nè cognizion di via, che per mille andirivieni lontano si aggira smarrito. Debole speranza può esser quella che uomo appoggia al suo ingegno! Un tale barcollerà sempre a caso; e senza la religione è peggio assai che nave al vento affidata, dacchè il favore dell'aria la può sospingere a riva: ma esclusa

la religione, esclude l'ingegno vostro l'unico vento a sè propizio. Vale l'ingegno pel vero, e non il vero per l'ingegno. Tolta però la religione all'ingegno, è come l'occhio privato della luce.

4. Egli non vi gioverà a niente: non v'insegnerà mai la maniera di ammansar la paura, perchè sebbene la cerchiate sempre, sempre ancora la escludete, rifuggendo da Dio (1). Poichè donde nasce ella questa paura, se non dalla Divinità offesa? voi la offendete, e poi contro di lei cercate uno schermo. Ecco la sorgente d'ogni timore, e la ragione di quelle confessioni spontanee onde vi dichiarate ad un tempo, senz'avvedervene, e colpevoli e timorosi, com'è questa del *Militare Filosofo* che trova impossibile l'amar Dio, e che dimanda: « E come potrei amare « un Signore del quale io debbo infinitamente più temer che « sperare » (2)?

IV.

1. Interrogati gli empj della cagione della loro paura, dicono che questa cagione è Dio. — 2. Interrogati i buoni, dicono che Iddio è cagione di tutta la loro speranza e di tutta la loro consolazione.

1. In fatti gli uomini irreligiosi sentirono sempre dentro a sè stessi questo timore enorme.

Essi giammai non sono così eloquenti come quando ragionano di lui: ce lo dipingono sì come belva orribile che inferocisce nell'uman genere. Che dice per opposito l'uman genere? che dicono i buoni intorno a Dio? Voi vedrete mai sempre, quanto è l'uom più perverso, più esagerare il timore che la Divinità ingerisce all'uomo: e quanto è l'uom più retto e più pio, più favellarvi di soavi consolazioni, di non mendaci speranze, che deduce dal medesimo fonte. Ecco l'epicureo romano che così canta:

Praeterea, cui non animus formidine divum
Contrahitur? cui non conrepunt membra pavore,
Fulminis horribili cum plaga torrida tellus

---

(1) *Dixerunt Deo: Recede a nobis.* Job. XXI, 14.
(2) Pag. 32.

Contremit, et magnum percurrunt murmura coelum?
Non populi, gentesque tremunt? regesque superbi
Conripiunt divum perculsi membra timore,
Ne quod ob admissum foede, dictumve superbe
Poenarum grave sit solvendi tempus adactum (1)?

Ecco Diderot asserirvi: « Il pensare che non vi è Dio, non ha « mai spaventato nessuno; bensì il pensare che ve n'è uno, « tal quale si propone dalla Fede » (2). Sentite voi in queste parole come lo spavento che hanno al solo pensiero d'nn Dio, è la cagione che muove a negarlo? Ma il negarlo, il pensare che non vi sia, non ha mai spaventato nessuno! Questo pensiero, figlio del timore, non è egli quello che lo accresce, che ne rende incalcolabili le sue forze? Sì, il pensare che non vi è Dio genera il timore; non un timor dolce, ma un timor disperato di Dio, come lo genera sempre il delitto. Le stesse cose dall'autore del *Sistema della Natura*, e da tutti quasi gl'increduli si ripetono (3). Le loro descrizioni del terrore della Divinità dimostrano un'anima atterrita.

2. Ma mentre asseriscono costoro da un canto, con incredibil franchezza, che tutto il mondo si giace miserabile sotto questo ferreo spavento; non sentite voi dall'altro, l'uomo retto e virtuoso che nel suo Dio ha tutte le sue ricchezze ed i suoi conforti? I più onesti fra gli stessi gentili vi dipingono Iddio co' più amabili colori: vi parlano della sua provvidenza sopra dell'uomo con amabili descrizioni: ve lo dicono buono,

---

(1) Lib. V, v. 12-19.

(2) *Pensées Philosophiques*, n 9.

(3) P. II, c. I e III. Il Raynal io molti luoghi fa pitture nerissime di tal paura: dice che per essa l'uomo « è ridotto ad una condizione più trista di « quella onde fu cavato ». Non par che applichi a sè stesso quelle parole dell'Evangelio, *Melius illi erat si natus non fuisset homo ille?* La religione altro per lui non è che « l'effetto del sentimento de' malori dell'uomo, e « la paura delle Podestà invisibili » Vedi c. XIX della sua *Storia filosofica e politica* ec. Simili terrori s'incontrano per tutto nell'opere di questi pavidi eroi: e singolarmente nelle *Ricerche sul dispotismo orientale*, che si può in vero chiamare un monumento innalzato alla tristezza ed allo spavento.

generoso, beneficentissimo (1): a imitarlo vi spronano (2): e per insino insegnavano, che doveva essere all'uomo giusto la morte dolce perchè l'univa cogli Dei (3). Platone se ne andava ancora più innanzi, e nel godimento di Dio riponeva la felicità (4). Non è dunque quest'orribile timore, da cui dite tutti gli uomini aggravati ed immiseriti, non è timor di tutti gli uomini, ma timor vostro. Tremate voi; e da voi, forsennati, giudicate che tremi tutto il genere umano.

V.

1. Credendo gli empj che tutto il mondo sia agitato dal loro proprio timore di Dio, millantansi di esser benefici, rivolgendo i loro sforzi a distruggere nel mondo il timor di Dio. — 2. Crudeltà di questa loro beneficenza, — 3. la quale non è finalmente che mero egoismo.

1. E non è che v'importi dunque, come andate dicendo, di sollevare l'umanità da questo orrendo spavento, ma di liberare voi stessi agitati e frenetici.

Ma sapete voi, voi che dite di voler tor l'infelicità al mondo, che fate pendere tutta dal timore (5); voi che in fatti altro scopo

---

(1) Vedi fra gli altri Cic. *De Nat. Deor.* lib. II, dal c. 32 sino in fine.

(2) Era precetto specialmente degli Stoici l'*imitazione di Dio*, come si può vedere in Seneca, in Cicerone, in Apulejo ec., che affermavano, Dio fare solamente del bene, e non nuocere a veruno. Anche Platone, e prima Pitagora, insegnavano l'*imitazione di Dio*: e il Vangelo ci comanda far del bene a tutti, « appunto, dice, perchè anche il vostro Padre celeste fa sor« gere il sole tanto su' buoni che sui cattivi (*Matth.* V). Quelli che si meritano il castigo, riconoscano dunque il male da sè stessi.

(3) V. il *Fedone* di Platone, ed il *Sogno di Scipione* o il libro *Della vecchiezza* di Cicerone. Fra gli Stoici alcuni tenevano, che l'anima umana si ricongiungesse, staccata dal corpo, a Dio, di cui la facevano parte. Laerzio, lib. VII; Cic. *Tusc.* I ec.

(4) *Platonici dicunt, beatum esse hominem fruentem Deo, non sicut corpore vel seipso fruitur animus, aut sicut amicus amico; sed sicut luce oculus.* Aug. lib VIII *De C. D.* Vedi Platone nel *Timeo*.

(5) Indirizzarono sempre costoro le loro speculazioni filosofiche a rinvenire un modo di torsi la paura della Divinità; perchè questa è idea per loro di felicità, esser liberali dal timore. Giordano Bruno, precursore de' moderni, nel libro della *Causa, principio, ed uno* (Venezia 1584), confessa anch'egli d'avere volto il sistema suo a torre la paura dell'inferno, « atte« sochè, dice, lei toglie il fosco velo del pazzo sentimento circa l'Orco, «

non avete in tali sforzi, che di alleggerire voi stessi della paura: sapete voi quanto caro costerebbe al mondo quel bene ridicolo che volete fare a voi stessi? quanti conforti torreste voi agl'infelici, quanti sollievi a' giusti, quanti rifugi agl' innocenti perseguitati, togliendo via la religione? L'uomo virtuoso, che, fedele alla giustizia, l'ha sostenuta nella sua vita, l'ha difesa, l'ha preferita a tutti i beni della terra, vede con occhio imperterrito, anzi con viso ridente (mercè la credenza d'un giusto Dio) il punto della sua morte, come il punto del guiderdone (1): e quando al mortale, appressandoglisi quel terribil momento, vengono meno tutte le cose, e si annera la luce, e cessa la

---

« l'avaro Caronte, onde il più dolce della nostra vita ne rape e avvelena ». Tutto il *Sistema della Natura*, e i libri simili a quello, protestano con tutta la immaginabile semplicità, di non aver altro fine che torre il timore di Dio agli uomini; perchè allora (secondo essi) diverrebbero felici. Convengono in questo con Epicuro. Epicuro però osservava almeno, che le voluttà non liberavano punto da paura, e che anzi erano la sorgente di lei, e per questo le condannava (V. Laerz. in Epicuro, e Cic. *De Fin.* lib. I): là dove ai novelli Epicurei piace il principio, e non la conseguenza. Ma quando ammettessero la conseguenza, non importerebbe loro più niente di quel principio. Così sono condannati a contraddirsi sempre. Differisce ancora l'autore del *Sistema della Natura* da Epicuro nell'ammettere una necessità, di cui Mirabeau rende schiavo l'uomo con tutte l'altre cose (par. I, c. XIV). Epicuro all'incontro vedeva che questo altresì era un contraddirsi; e che se si temevano gli Dei, che si possono rendere amici col ben fare, o placar co' preghi; molto più si debbe temere una necessità sorda ed inesorabile. V. la lett. a Meneceo, e i Comentarj a questo luogo del Gassendo.

(1) La natura ingannerebbe l'uomo giusto, al quale nell'intimo senso promette un premio della sua virtù forte nelle persecuzioni. Non dispiacerà di sentire a questo proposito i bei versi latini di Aonio Paleario, *De Imm. Animor.* lib. II, v. 412.

An vero tot muneribus feliciter auctum
Nequicquam, ad lacrymas tantum natura tulisset
Humanum genus? . . . .
. . . .
Vel non infelix hominum genus, ultima vitae
Omnia lux secum si aufert, injusta noverca,
Non altrix blanda, aut dulcis, sed subdola, fallax?
Te ne ego vel nostri generis, natura, parentem
Dicere, te ne ausim veri? nisi praemia vitae
Exactae perstent, solatiaque ante malorum?

lusinga di tutti i beni, e sente a poco a poco l'abbandono universale; ah! conforto unico e potentissimo il pensiere e la sicurezza di nascere allora allora appunto ad una vita nuova, e stabile e beata eternamente! Fino in questo istante ultimo accompagna la religione l'uomo infelice, e terge le lagrime degli occhi suoi: e gli dice negli orecchi con voce autorevole, consolantissima, di ripararlo fra un poco a dovizia di tutti i torti sostenuti, di tutte le ingiustizie sofferte, di tutte le angoscie di questo vivere mortifero e travagliato. Quale v'avrà dunque vicenda, nella vita dell'uomo misero, così rea, sopra cui la religione non isparga un balsamo divino? Ma qual conforto avrà il mortale giusto e infelice, dal filosofo che domanda: « E che potrebbe dirsi del nostro aspettare l'immortalità, che « tutto non sia compreso e spiegato nella seguente invoca- « zione della speranza?

« Assisa, o Dea, sorriderai sicura
« Su le rovine, e allumerai tua face
« A la funerea pira di Natura » (1).

3. Vedi pertanto, o incredulo, quanto male tu fai al mondo per torre a te una molestia! tu levi agli infelici ogni conforto: tu introduci nella terra la disperazione. Con quanta barbarie adunque verso tutti vorrestu medicare il male di te solo! Non dire dunque che tu cerchi di torre al mondo la sua infelicità, col torvi il timore di Dio; mentre è evidentemente un *egoismo* che ti muove, un *egoismo* crudele apertamente con tutto il genere umano, e senza accorgerti, crudelissimo con te stesso. Così colui che è orbo da collera furibonda, si morde e si agita e si spezza la testa cozzandola per le muraglie; con che, parendogli di vendicare quel male che da altrui gli è fatto, vendica e punisce in sè stesso la colpa del suo furore.

---

(1) Ugo Foscolo, *Saggi sopra il Petrarca*, pag. 212.

VI.

1. Sperano di liberare sè stessi dal timor di Dio collo studio delle cause naturali. — 2. Vanità di questa loro speranza.

1. Ma è sommamente strana poi la maniera onde credono costoro di liberarsi dal timor della Divinità. « L'uomo, scrive « uno di essi, non è infelice se non perchè non conosce la « natura. L'ignoranza della natura diede il nascimento agli « Dei. Quanto più l'uomo s' istruisce di essa, tanto più s'ac- « crescono i suoi lumi e si dissipano i suoi timori » (1).

Gli antichi Epicurei diceano il medesimo: e per questo si davano allo studio delle cose naturali, per trovare cioè le cause di tutti i *fenomeni*, e non aver quindi bisogno, per ispiegarli, di ricorrere a quel Dio che tanto temono. Ciò si può vedere specialmente nell'epistola di Epicuro ad Erodoto, conservataci da Laerzio; dove appunto insegna, collo studio della natura, a dileguar quell'*eccessivo timore*, che egli nomina anche la *perturbazione massima della vita*, e senza la quale dice che sarebbero gli uomini felici. Per questo studio della natura, per questa via di liberarsi dal timore del Nume, il filosofo greco elevasi da Lucrezio in cielo, che non vede altra strada, per torsi via il divino terrore, che questa:

Hunc igitur terrorem animi, tenebrasque necesse est
Non radii solis, neque lucida tela diei
Discutiant, sed naturæ species, ratioque (2).

Infatti, i bei raggi del sole, l'amenità di una lucida giornata che riflette nelle anime pure la serenità e la bellezza della natura, non valgono niente a dissipar le tenebre ed i terrori di chi offese l'Eterno. Non il fantasticare, ma il conoscere il vero può appagar l'uomo.

2. Si rifuggiano perciò, come in ultimo asilo, nell'investigazione della natura: e così si ricoverano anche qui nel vero non conosciuto, ma che SPERANO di conoscere: sebbene talora neghino que-

---

(1) Prefaz. dell'autore al *Sistema della Natura;* e par. II, c. I.
(2) Lucr. lib. I; e più volte poi ripete gli stessi versi.

sto vero, talora neghino che si possa conoscere, e sempre lo stimino tanto quanto giova loro per fondare speranze di bene (1). Così è che il vantaggio proprio fa lor creare e distruggere mille sistemi: e per questo è la filosofia sì mal trattata, perchè si vuole ch'ella s'adatti a loro, prima che essi si adattino a lei; senza comprender mai, che essi sono mutabili, e all'essere delle cose si possono e debbono conformare, ma che il VERO, o sia l'esser delle cose, oggetto della filosofia, non si può in eterno mutare, a norma delle capricciose loro stravaganze.

VII.

1. Continuasi a mostrare la vanità della speranza che lo studio delle cause naturali liberi gli empj dal timore di Dio. — 2. I maggiori empj si vantano di conoscere la natura, e in quella vece sono fisici debolissimi. — 3. La natura li confonde col minimo de' suoi prodotti.

1. Ma che fragile e meschinissimo appoggio, per torsi il timore di Dio, studiar la natura! O voi, che vi mettete a questo studio coll'intenzione di annullare i timori vostri, e che perciò non l'avete ancor fatto, sapete le risposte che vi darà la natura? No certo. Perchè cantate dunque vittoria, prima di far l'esperienza? Ma che sperienza è poi questa? V'è alcuno fra voi, che messosi a questo studio, ne sia giunto al termine? Potete confidare fondatamente di scuoprir a pieno questa natura, di spezzarne i saldi chiostri, spalancarne le porte ferrate? In vero, se la cosa è così, mostrate d'aver buona opinione del vostro intelletto. Poichè, vi fu mai uomo che penetrasse dentro tutti i secreti di quest'universo? Se Epicuro un giorno se ne gloriava, i fisici nostri però oggidì lo deridono; correggono i suoi errori, e sono di concorde opinione, che il merito di un uomo potrà ben essere quello di rinvenire delle verità naturali, ma non mai di pareggiare colle sue scoperte l'ubertà e la vastità di questa natura immensa. Il sommo onore che si dà ad un Cartesio e ad un Newton per l'invenzione di alcune poche verità e leggi della natura, non è evidente

(1) La Mettrie scrive che è cosa naturalissima trattare la verità come la virtù. « Sono due cose, dice egli, che non hanno valore se non in quanto « giovano a coloro che le possedono ». È deplorabile il vedere come questa idea distruttrice d'ogni morale siasi riprodotta anche nella pia Italia.

prova che gli arcani della natura sono per l'uomo di eccessiva difficoltà, che conceduto è solo a qualche ingegno straordinario lo svelamento di alcuno? Tutti i dotti e tutti gli uomini di buon senso direbbero pazzo a chi si spacciasse di conoscere questa vasta mole in tutte le parti sue e in tutte le sue leggi, sicchè non restasse per lui più verun mistero e veruna difficoltà, e però verun bisogno di ricorrere altrove per ispiegazione. I fisici consumati nello studio, i grandi osservatori de' *fenomeni naturali*, sanno e confessano, che è ben poco quello che si conosce, in paragone di quanto resta ignoto ed oscuro; che la base degli esseri naturali mai non s'intende (1); che la più parte del piano dell'universo è involta in tenebre impercettibili, impenetrabili.

Quanto sono adunque più sobrj i grandi inventori delle fisiche cose, di quegli arditi sofisti, che per acquietare i rimorsi della coscienza, vanno spacciando di avere penetrato la natura! Orsù ci mostri l'autore del *Sistema della Natura*, e quant'altri non vergognano spacciarsi conoscitori della natura, fidandosi solo ad un suonar di parole, le verità naturali da essi scoperte. Di solito, non hanno costoro accresciuto la fisica scienza nè pur di una.

Ma mostrate bene, oltre a ciò, la debolezza della vostra causa, qualunque siate, se vi nascondete nelle tenebre della natura per torvi i terrori. Piena di misteri e di augusta oscurità, ella con un fiore del prato, con un insetto vile della terra, con una sola paglinzza che si calpesta, con un solo capello del vostro capo, vi confonde e vi ammutolisce. Voi non sapete andar innanzi un passo nello spicgare la tessitura e l'artificio del minimo de' suoi prodotti: non sapete rispondere al minimo quesito che vi propone; e qui hanno fine le vostre ventose declamazioni.

---

(1) Parlo della scienza fisica, come si vede: non entro nelle metafisiche ricerche, da cui anzi rifuggono quelli di cui parlo.

VIII.

Continuazione: la natura presenta de' *fatti*, e non delle *cause*, ed i fatti della natura conducono a Dio.

Quando adunque vantate, che il timore a voi si sgombra dall'animo perchè conoscete la natura, e sapete spiegarne i *fenomeni*, allora mostrate appunto di non conoscerla niente anche per questo solo, che supponete possibile nel petto di un uomo potersi contenere le ricchezze della scienza dell'universo; poichè se non le avete in voi raccolte tutte, già vi restano delle cose ancora a spiegare.

Ma v'ha di più. In quella stessa speranza che avete di trovare cosa che tolga a voi il timor di Dio collo studio naturale, mostrate d'ignorare al tutto l'indole di questo studio, e la logica sì sana e retta, per cui i moderni dotti (espulse le ipotesi) si sono veramente inoltrati nella scoperta di molti *fenomeni* e loro leggi. Sappiate dunque, che per quanto s'osserva e si studia la natura, ella non vi dà che de' FATTI, ora uniformi, ora varj, ma sempre FATTI. Quando adunque voi assegnate le cause di questi fatti, ella è una operazione della vostra mente, un raziocinio, una ipotesi che componete, più o meno adegnata, per ispiegare i fatti che vi son dati. Per modo d'esempio, i corpi celesti tendono d'avvicinarsi l'uno all'altro: questa universale gravitazione è un fatto, e questo fatto ve lo mostra la natura. Che la forza poi sia aderente al corpo, o sia fuori del corpo e venga da qualche altro essere, questo la natura non ve lo dice, e siete voi che lo supponete, e ve lo create in testa per ispiegare quei fenomeni. Newton stesso non vide mai nella gravitazione altro che un fatto, e non pretese d'insegnare con quella una causa: e se preteso lo avesse, Newton avrebbe errato. Quando dunque dite che nello studio della natura sperate ritrovar le cause delle cose, non sapete quello che dite. Se conosceste l'indole di questo studio, vedreste che con lui non potrete mai mai in eterno osservare una sola causa nella natura, ma sempre de' fatti che ricercano una causa che li produca. Dunque lo studio della natura tant'è lungi che su questo punto delle cause v'illumini, che anzi sempre v'imbroglia più, e vi difficulta la cosa; perchè accrescendovi il numero de' fatti da spiegare, non fa che aggiungervi a' vecchi, nuovi pro-

blemi da sciorre. Talora ridurrete in classi i fatti uniformi, e quanto più li classificherete, diminuirete il numero delle cause necessarie: ma se vi bisognerà minor numero di cause, queste poche cause, dovendo esser proporzionate agli effetti, vi si renderanno però più imponenti e più sublimi perciò stesso che debbono essere più universali, e quindi più necessarie e più occulte. Voglio fino supporre che voi perveniate a ridurre tutti i fatti della natura ad un fatto solo: questo fatto così grande, così generico, che tutti gli altri racchiude, vi domanderà una causa immensa. Quale causa ve lo spiegherà, se non quella che abbraccia l'universo, che rinserra la ragione di tutte le cose; una ragione profonda, assoluta? E che avrete adunque fatto con questo, se non pervenire a quella Divinità, che tentavate di eliminare? Ricorrendo adunque allo studio della natura, voi venite a chiedere ajuto dall'avversario più formidabile.

IX.

1. Aristippo s'accorge che lo studio della natura è inutile nel sistema dell'empio. — 2. Socrate lo riconosce per isterile quando si disgiunga dalla morale, e Newton, Eulero e Boerhaave riconoscevano che la natura ha bisogno di Dio per essere spiegata. — 3. La natura confonde del tutto gli empj.

1. Il perchè era più accorto Aristippo di Epicuro, che riconosceva inutile lo studio della natura pel suo sistema, e il disprezzava (1).

Per questo Socrate vide, per la naturale filosofia disgiunta dalla morale avvolgersi l'uomo in ricerche inutili, impossibili, fuor di sè stesso; e prepose ad essa quella dottrina morale che studia l'uomo e regola l'umana vita (2): per questo Newton, Eulero, Boerhaave, e tutti que' sommi che più addentro videro nelle cose naturali, si compiacevano di esser vinti dalla profondità dei misteri degli esseri, che da per tutto rinvenivano, e in quelli sentivano la voce sonante fortissimamente di un Dio: mentre nessuna cosa nel mondo confessavano di spiegare senza il ricorso alla mente infinita, e alla mano potentissima d'un Creatore.

(1) V. Sest. Empir. lib. VII *advers. mathematicos.*

(2) V. Cic. *Acc.* I, 4 — *Tusc.* V, 4.

Per chi adunque medita gli esseri naturali con cuor puro e con mente illuminata, questa scienza della natura diventa una scienza sacra: ella favella di Dio: ella appalesa un intelletto ed una forza infinita: ella confonde il filosofo, e così l'ammaestra: somministra alle anime sincere argomenti di cantici al loro Creatore, per le infinite maraviglie che contiene, tanto nel più piccolo de' vermi, che nel più vasto degli astri (1): ella grida perciò terribile contro gli empj, ed avvera continuamente quel detto divino: *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos* (2).

X.

1. Il sistema dell' empietà consiste in un ammasso di ipotesi immaginarie, — 2. tinte del timore tremendo de' loro autori.

1. Ma voi altri, che non per lo studio della natura, con cui sì malamente vi coprite, ma per l'impulso della vostra fantasia agitata, aggiungete delle forze agli enti naturali, le quali pur debbono essere invisibili, perchè la natura non vi mostra mai cause, ma sempre effetti, come dicevamo; voi, dico, che contro tutti i principj del retto pensare introdotto nella fisica da' moderni, piantate delle ridicolissime ipotesi per tor via la necessità di un Dio, e asserire gratuitamente tutte le cose (3); come poi le fondate queste ipotesi, come le vestite di verisimiglianza? come mostrate la probabilità di queste nuove vostre

---

(1) Furono scritti molti libri, dove dalle cose naturali si leva l'uomo a Dio. V. fra gli altri la *Teologia astronomica* del Derham, la *Teologia fisica* del medesimo, la *Teologia degl'insetti*, la *Teologia delle conchiglie* di Lesser, quella *dell'acqua* di Fabrizio: le *Maraviglie della natura* di Neuwentit, l'*Astronomia posta all'uso di tutti* di Pietro Le Clerc, il *Saggio di Cosmologia* di Maupertuis, ecc.

(2) Sap. V, 21.

(3) Il signor Castilhon nella confutazione del *Sistema della Natura* toglie a mostrare fra le altre cose, che ammettendo tale sistema, si dee ammettere altresì gratuitamente *otto misteri*, cioè otto supposizioni inesplicabili, nella sola prima parte dell'opera; e dando fede alla seconda, bisogna credersi de' misteri più che due cotanti: di che conchiude: « Giacchè trattasi di misteri, « egli è pur dover di credere più tosto quelli ben provati del cristianesimo, « che le assurdità di quest' empio ».

immaginazioni sopra l'antichissimo e universale dogma dell'esistenza? Per sostenere l'ipotesi prima, ne chiamate in soccorso delle altre: sentendo voi stessi, che non basta introdurre nella natura delle cause o forze invisibili aderenti agli esseri naturali, in vero simillissime alle qualità occulte de' Peripatetici; ma che vi è necessario preporre delle altre ipotesi, da cui sieno fiancheggiate: colle quali assaltiate il sistema contrario. Quel sistema dunque che si sostiene con argomenti di ogni sorte, voi pensate di atterrarlo colle ipotesi: simili a que' visionarj, che combattono e trionfano degli eserciti che veggono correre la notte nell'aria.

2. Ma chi guarda oltre a ciò queste ipotesi, le vede foggiate tutte per modo, che palesano da qual fantasia spaventata procedono. Esse hanno colore nero e terribile. Voi vi deliziate in tutto ciò che trovate di orribile nell'antichità: voi trapassate i termini d'ogni memoria, d'ogni possibilità: ci fate descrizioni orrende di catastrofi immaginate: la vostra mente perturbata vi crea degli spaventosissimi sconvolgimenti del globo, gli esagera e li dipinge colle tinte più oscure, tacenti le storie. Lo stile fosco e tragico d'un Boulanger e d'un Mirabeau ci opprime colle disavventure, che conghietturano avvenute alla terra ne' tempi antichissimi: essi veggono in quella oscurità, in cui raggio di storia alcuno non ci rischiara, « la luce del « mondo essere stata smarrita, il corso del sole e de' pianeti « alterato, un regno d'incendj, innondazioni, tremuoti e te- « nebre; traboccati i mari, i fiumi, i torrenti; gli uomini « erranti senza rifugio, o schiacciati da rupi crollanti, o anne- « gati da acque innondanti, o seppelliti da caverne che schiu- « devansi ingojatrici (1) ». Questi fieri racconti, queste ipotesi terribili, queste poetiche immaginazioni servono loro a spiegare un'altra ipotesi, cioè quella, che gli uomini tutti antichissimamente abbiano acquistato una impressione di mestizia e di malinconia profonda; si sia introdotta ne' loro animi una paura ed un terrore, che trapassando di padre in figlio, non gli abbandonò più mai. Spiegato con quelle disgrazie e sterminj, descritti come avvenuti in tutta la natura, questo supposto terrore nel mondo, e apparecchiata la via con tali asserzioni,

(1) Vedi le *Ricerche sul Dispotismo orientale*, ecc.

più audaci divengono; e vi piantano l'altra ipotesi, che da qnesto senso di alta tristezza abbiano gli nomini immaginate delle potenze invisibili, e così si sieno formati l'idea di Dio. Stolti in vero! Il terrore e lo spavento per le sofferte disgrazie volete che abbia originata l'idea di Dio? Se anche vi si concede che possa il terrore creare nella fantasia umana de' genj malefici e nemici dell'uomo; ma potrà il terrore somministrar l'idea d'nn Dio santo infinitamente, infinitamente pietoso? d'nn Dio tenero padre degli uomini? d'un Dio che tutte le cose rivolge a loro bene, che promette loro godimenti infiniti dopo il mondo presente, se portano l'amabil giogo della sna legge? È dunqne da insensato, da furioso, l'affermare non solo che il terrore fece, ma pnr che il terrore potea far nascere l'idea d'nna benignissima Divinità, come è quella che adorano tutti i Cristiani. Qneste vostre ipotesi mostrano bensì come voi non sappiate considerare la Divinità altro che dalla parte della ginstizia, con cui punisce i tristi, e che dalla parte della bontà, con cui premia i giusti, la disconoscete affatto. E non è questa nna confessione che voi l'avete oltraggiata, e non potete altro che temerla? Se dunque in voi il terrore poteva produrre l'idea che avete di Dio, perchè questa non è altro che d'un Dio terribile: sappiate però, che il terrore non potea mai produrre l'idea di Dio che hanno gli altri nomini; perchè è un'idea non solo di terrore, ma di speranza, anzi di una certa speranza, o meglio, di una cara amicizia che esclude il terrore.

XI.

1. Il timore che palesano gli empj è una confessione involontaria delle proprie colpe; — 2. come pure il considerare che essi fanno la libertà data all'nomo come un dono funesto. — 3. Or se la volgessero al bene potrebbero essi considerarla come un male?

1. Anche presso i Gentili si sapea, Iddio non temersi che dai cattivi; e Darcillida. come narra Plutarco (1), mandato dagli Spartani ambasciadore a Pirro, che già, invasi i confini di Sparta, volea far prepotenza, gli diceva: Se tu se' Dio, non

(1) *In Lacon Apophtheg*

« ti temiamo, non avendo tu ricevuta ingiuria alcuna da noi;
« e se uomo, niente sei più di noi ».

Viene dunque questo timore, che sì stranamente tormenta gli empj, e lor fa pensare le più diverse cose per torsel d'attorno, viene dalla consapevolezza dei falli, e dall'abbandono di sè ad un errore cieco.

2. Vuolsi vedere ancor meglio quanto ciò sia vero? Gli stessi lamenti che fanno questa gente misera, di Dio, li fanno della *libertà* umana; in questa veggono la propria nemica, il fonte delle sciagure; quindi o si dicervellano per trovar sofismi con cui negarla, o almeno si scagliano contro lei, e apertamente confessano quanto lor pesi. « L'uomo gravita verso la sua « felicità, dice un di costoro, come pietra verso il suo cen- « tro. Levate a lui la libertà, egli sarà costantemente felice » (1). Mirabeau inveisce contro a Dio pel dono che da lui ebbe della libertà. « Perchè, dice egli, mi ha accordato una libertà, di « cui potea prevedere ch'io potessi abusare? Non sarebbe « egli stato meglio per me di non esser nato mai, o almeno « d'essere stato messo al posto de' bruti o delle pietre, che « d'essere mal mio grado collocato fra gli esseri intelligenti, « ove esercitare il potere fatale di perdermi senza rimedio, « oltraggiando o disconoscendo l'arbitro di mia sorte? Non « avrebbe Dio mostrato meglio la bontà sua onnipotente verso « me, e operato più efficacemente alla propria gloria, se mi « avesse forzato a rendergli i miei omaggi, e quindi meritarmi « un bene infinito »? Non si vede lo stesso fine ne' tanti sforzi che si trovano pe' libri di tali scrittori, cioè di degradar l'uomo alle bestie e renderlo schiavo solo di brutale istinto? Non è vero, che da per tutto apparisce che giudicano da sè stessi? o almen che si vogliono ingannare, se potesse essere, per rimuoversi quella molestia dello spavento? Che ha fatto a costoro la propria libertà, per così odiarla? « Questa libertà, « il confessava un altro del loro numero, non è considerata « come dono fatale se non da quelli che sono tentati di abu- « sarne » (2).

3. Ma se siete liberi, perchè non fate bene, e perchè amate

(1) *Fil. Nat.* T. I.
(2) Delisle, *Phil. Nat.* T. I.

piuttosto di meritarvi l'ira di quel Nume che vi spaventa? Se la vostra miseria viene dalla libertà, come dite; non è questo un male da voi procacciato, mentre potete schivarlo? Ah! se i Gentili talora si mostrano dubitosi se fosse bene o male una intelligenza per essi (1), sventurati com'erano ed erranti nel bujo, presentano con ciò un fatto, quasi direi, naturale, un argomento anzi del nulla dell'umana natura abbandonata a sè stessa, che una colpa lor propria: ma che così dicano quelli che nacquero nella luce del Cristianesimo, sarebbe al tutto inesplicabile, se non vi avesse appunto nell'uomo quella forza sublime della libertà ch'essi talora negano, talora odiano, ma che sempre contestano, colla quale rigettano il bene vero, e dal male se ne traggono, se ne creano uno illusorio, e si rendono così possibile l'amore del male!

XII.

1. Altro tentativo degli empj di levarsi il tormento del timore: darsi a credere che Iddio non pensi alle cose umane, — 2. o che nell'altra vita dia solo del bene e non del male: — 3. cosa ripugnante, perchè se Iddio premia, forz'è ch'egli anche castighi.

1. Ma se si concede a costoro, che Iddio non condanni nessun cattivo, ma che anzi non si prenda cura delle cose del mondo; allora, che hanno trovato un altro mezzo incontro al timore, vi lasciano la libertà, e non sono più avversi d'ammettere un Dio.

2. Rousseau, in questo caso, trae anzi partito dall'altra vita: sente allora anch'egli, che quella può essere un bel sollievo per gl'infelici. Vi dice tosto così: « Ah! troppo io ho sofferto « in questa vita, per non attenderne un'altra. Tutte le sottigliezze della metafisica non mi faranno dubitare un momento « della immortalità dell'anima, e d'una provvidenza benefattrice. Io la sento, io la credo, io la voglio, io la spero » (2).

---

(1) Cotta, presso Cicerone (lib. III *De Nat. Deor.* c. XXVII), *Haud scio*, dice, *an melius fuerit humano generi, motum istum celerem cogitationis, acumen, solertiam, quam rationem vocamus, quoniam pestifera sit multis, paucis admodum salutaris, non dari omnino, quam tam munifice et tam large dari.*

(2) Lettera a M. de Voltaire.

Ma come non appariscono qui i soliti terrori? Ve lo dice Rousseau nella lettera stessa. « Egli è a credere, son sue parole,
« che gli avvenimenti particolari di quaggiù sieno un nulla
« agli occhi del padrone dell'universo; che la sua provvidenza
« è soltanto universale; ch'egli si contenta di conservare i
« generi e le specie, e di presedere al tutto, senza darsi in-
« quietudine intorno al modo onde ciascun individuo passa
« questa breve vita. Un re saggio, il quale vuole che ciascuno
« viva felice negli stati suoi, ha egli bisogno d'informarsi se
« i bettolieri stieno a dovere » (1)?

2. Se però a Dio si leva il castigare gli empj, come si possono da lui aspettare le ricompense ed i premj? In questo era più consenziente con sè medesimo Epicuro, che Giovangiacomo. Se Epicuro toglieva agli Dei il punire i tristi, a loro levava ancora il premiare i giusti; perchè queste sono idee relative fra loro, sì che l'una chiama l'altra (2).

Ecco pertanto gli scappatoj degli empj: o negare la Divinità, o la libertà, o i castighi, o il bene e il male delle cose. È chiaro quindi dove collimano. Poco a loro importa se Dio esista o no, se la libertà vi sia, o tutte le altre cose teoriche: quello che rileva è peccare impuniti: lo scopo loro è svestirsi, come evidentemente si vede, del senso delle pene che sentono meritare, di cui tremano, e che per gli fieri rimorsi pregustano a questa vita.

---

(1) V. Cic. *De Nat. Deor.* lib. III, dove è riferita la stessa similitudine.

(2) Gli Stoici facevano Iddio buono, e non giusto. Ma scrive Lattanzio, nel libro dell'*Ira di Dio*, c. IV e V, dove raffronta la sentenza stoica ed epicurea: *Si Deus non irascitur impiis et injustis, nec pios utique justosque diligit. Ergo constantior est error illorum (Epicureorum), qui et iram simul et gratiam tollunt:* dacchè fu appunto, dice, perchè Epicuro non volea dare agli Dei il punire, che *ademit ei etiam beneficentiam; quoniam videbat consequens esse, ut si habeat iram Deus, habeat et gratiam.*

XIII.

1. La paura compone nell'immaginazione degli empj lo spettro della tirannia, — 2. che prima applicano alla VERITA' ed alla DIVINITA', — 3. e poscia a tutti gli umani governi. — 4. Accusano il Cristianesimo di favorire i tiranni, perchè insegna l'unità di Dio. — 5. Essi pensano che la paura sia la gran molla del principato. — 6. Maggiori segni di paura presso gli empj all'appressarsi loro la morte.

1. Non è, per tutto questo, maraviglia alcuna, se avendo in sè gli empj una paura così orribile, hanno in sè la più trista e affannosa immagine di tirannia ferrea e somma.

2. Poichè come a quel reo di delitti gravi, che, sebbene sotto il governo di legittimo principe, per forza delle leggi costretto è di viver co' ferri in fondo di carcere orrido e fetidissimo, torna quello grave imperio e intollerabile come di tiranno, che ad altri è soavissimo e di liberalissimo principe; così costoro, ma immensamente più rigido, concepiscono il reggimento del VERO. Rassomigliano così a quel Prometeo delle favole, di cui scrive Ausonio:

> *Testatur Saturnigenam, nec nomine cessat*
> *Incusare Jovem, data sit quod vita perennis* (1).

3. E per quella stretta relazione che hanno nell' uomo le cose interne colle esterne, e per lo giudicare che si fa degli altri da sè; questi naturalmente debbono essere recati a dare accuse di tirannia a tutti i governi, e a suscitare ribellioni in tutti i popoli.

4. E tanto ciò è vero, che ne' loro libri si vede accusata la religione cristiana di favorire la tirannia coll'ammettere un Dio solo; che è quanto confessare che essi hanno questo Dio per tiranno, e l'imperio di questo Dio, che è lo stesso che l'imperio della VERITA', per l'esemplare della tirannide (2).

---

(1) Auson. *Carm.* 362.

(2) V. l'Alfieri, *Della Tirannide*, c. VIII. — Un sì grande ingegno cadere in tale bassezza! No, niente affatto è l'umana mente senza il lume della religione. Non doveva egli vedere, che nulla vi ha di più dolce, e che più affratelli insieme gli uomini, del Cristianesimo? Iddio stesso al cristiano è

Manifestano dunque da quale interna passione tolgano le loro idee circa l'esterno reggimento. Essi veggono insopportabile e tremendo l'impero della verità, e quindi odiano qualunque altra signoria che a quella assomigli.

5. Ma volete vedere maggiormente come le loro idee intorno alla società sieno tratte da sè stessi, e come non veggano da per tutto altro che paura? Essi vi dicono che tutte le molle dell'esterno principato nella paura consistono; nè altro ritrovano che conduca i popoli e i principi, se non la paura: come internamente altro non veggono e non sentono se non paura che li divora (1).

6. Della quale ignobile sensazione della paura, maggiori sono i segnali presso questi forti, quando viene il punto della morte; de' quali sono piene le loro vite, come tutti sanno. Allora, quelli che osano dire essere il timor di Dio il principio della pazzia, cominciano a riconoscere come possa essere il principio della sapienza (2). Ma ben più felici coloro, che non aspettassero tal punto a cessare dalle bravate! e col darsi vinti a quell'avversario, che non può perdere, si rendessero una volta vittoriosi, e annientassero la ragione di quell'infausta paura, amicandosi l'oggetto stesso che tanto li fa temere!

---

amico (lungi dall'esser tiranno), e tanto più caro amico, quanto è più grande e potente: poichè perciò appunto liberalissimo e misericordiosissimo. Ma quanti parlano e scrivono del Cristianesimo senza conoscerne lo spirito!

(1) Lo stesso, cap. III, dopo altrettali che aveano detto il simigliante. Il Montesquieu osservava il contrario nello *Spirito delle Leggi*, lib XXIV, cap. III. « La religione, dice, fra i cristiani rende i principi meno timidi, « e perciò meno crudeli. Il principe si affida ai sudditi, e i sudditi al prin« cipe. Cosa veramente ammirabile! La religione cristiana, la quale sem« bra avere per solo oggetto la felicità dell'altra vita, forma la nostra feli« cità anche in questa. — La religione cristiana ha impedito che il dispo« tismo si stabilisse nell'Etiopia, non ostante la vastità dell'impero e il vizio « del clima, ed ha portato nel mezzo dell'Africa i costumi e le leggi euro« pee ». Quanto sia la religione nostra opposta alla schiavitù, V. nello stesso autore, lib XV, c. VII.

(2) Il Boulanger, che nel *Cristianesimo svelato* scrisse che il timor di Dio, detto dalla Scrittura il *principio della sapienza*, è più tosto il *principio della pazzia*, all'ultimo della vita si convertì a Dio e detestò i suoi errori.

XIV.

1. Gli empj hanno in politica una maniera di pensare vile e plebea; — 2. e cercano gloria con ciò che procaccia loro infamia.

1. Ma è ben ridicolo d'altra parte, se pur vogliono segnitare nella lor vita piena di paura, che capovolgano tutte le cose e i nomi loro tanto, che fortezza nominino sì grande viltà.

Pure, se si disaminano i contegni e le parole di costoro intorno le mutazioni pubbliche, di cui sono sempre avidi e promotori, non si scorge in vero, sentimento alcuno in essi, che, spogliato di un certo fasto, non sia proprio dei popolari. « Tale è la « natura de' popoli, dice l'astuto Guicciardini, inclinata a spe- « rare più di quel che si dee, e a tollerare manco di quel « ch'è necessario, e ad avere sempre in fastidio le cose pre- « senti (1). E questa natura è di costoro. Non disaminare diritti, non consultare ragioni, non prevedere danni e sterminj; non sentire voce di prudenza, di pietà, di misura: ma ogni cosa gridare insopportabile, ogni legge ingiusta, ogni stato presente crudo e barbaro, nel futuro sempre sperare felicità e rigenerazione; ascoltare in somma l'impeto delle passioni, che è della plebe più vile al tutto proprio; ed è anche di costoro: nè altro da quella differiscono, che dal grado della perversità; tenendo in essi l'ingegno guasto, il luogo che in essa tiene l'ignoranza e la rozzezza (2).

---

(1) Lib. II.

(2) La corruttela profonda de' costumi non solo è il germe delle ribellioni contro gli stati, ma ben anco delle ribellioni contro la Chiesa. Grande istruzione dee essere ai governi il vedere come la medesima causa che forma i nemici della religione, è quella che forma altresì i nemici dell'ordine politico.

Della corruttela di quelli che si ribellarono alla Chiesa, innumerevoli fatti si potrebbero addurre: bastino i seguenti de' quattro principali riformatori del secolo XVI.

1.° Lutero cominciò la sua riforma collo sposare, nel 1526, Caterina de Bore, giovane religiosa, che avea fatta uscire dal suo convento due anni prima per catechizzarla e per sedurla. Cristiano Juncker, dotto sassone, ci ha conservato nella vita di Lutero la preghiera che soleva fare dall'abbondanza del cuore: « Mio Dio, per vostra bontà provvedeteci di abiti, di « cappelli, di cappotti e di mantelli: di vitelli ben grassi, di capretti, di « buoi, di montoni e di giovenche: di molte femmine e di pochi bambini:

2. Ed in simili agitazioni pubbliche, che valore pensino di riporre, io non so: mentre è pur facile disordinare quanto è ordinato; e il difficile consiste nel mettere o tenere ordine dove non è, e dove pericola. Così, non è egli cosa di qualunque sozzo, imbrattare una tavola egregiamente dipinta, mentre è solo da raro artefice il dipingerla? In tal modo ardua impresa non è perturbare le società, se arduo non si vuol chiamare il giungere a un sommo grado d'impudenza e perversità: laddove è arduo bensì conservarle e reggerle saggiamente. E se a dis-

---

« ben bere e ben mangiare è il vero mezzo di non annojarsi » (*Vita Lutheri*, pag. 225).

2.° Calvino fu cacciato da Noyon, sua patria, per un delitto infame, dopo essere stato marchiato del giglio per mano del carnefice. Un grave e contemporaneo scrittore, l'inglese Stapleton, nel t. IV delle sue opere (Parigi 1620) pag. 749, dice: « *Inspiciuntur etiam adhuc hodie Civitatis Noviodanensis in Picardia scrinia et rerum gestarum monumenta: in illis adhuc hodie legitur, Joannem hunc Calvinum, sodomiae convictum, ex Episcopi et Magistratus indulgentia solo stigmate in tergo notatum, urbe excessisse: nec ejus familiae honestissimi viri adhuc superstites, impetrare hactenus potuerunt, ut hujus facti memoria, quae toti familiae notam aliquam inurit, e civicis illis monumentis ac scriniis eraderetur* ».

3.° Zuinglio, fondatore della riforma Elvetica, ben dimostrò la purità del motivo che l'impegnava ad abbracciare il nuovo evangelio, sposando una ricca vedova. Ecco la confessione fatta da lui stesso: « Io non saprei dissimulare, così scrive di sè, il fuoco che mi brucia e mi pressa all'incontinenza, poichè egli è vero che i suoi effetti mi hanno troppo tirato addosso dei rimproveri disonoranti nelle chiese » (*In Paren. ad Helvet.* T. 1, pag. 113).

4.° Gli archivj del Gabinetto di Saint-James contengono un gran numero di monumenti della purità de' costumi di Enrico VIII, fondatore della chiesa anglicana: essi attestano, dopo trecento anni, che questo principe non si separò dalla Chiesa cattolica se non perchè Roma condannò la sua unione adulterina con Anna de Boulen, che egli sposò vivente la sua legittima sposa Catterina d'Aragona, colla quale era vivuto congiunto diciott'anni. Appresso, tocco dalla bellezza di Giovanna di Seymour, fece mozzar la testa ad Anna di Boulen. Morta Giovanna di parto, le surrogò Anna di Clèves, della quale si disgustò dopo sei mesi, e la ripudiò, sostituendole Catterina Oward: ma, fatta questa decapitare nel 1542, prese Catterina Parr, giovane vedova d'una bellezza rara, e che fu presso a subir la sorte di quella che la precedette nel talamo di Enrico.

Tali uomini si separarono dalla Chiesa, ma prima dalla morale: è una contraddizione rimaner attaccati al maestro quando se ne abbandona la dottrina, ed amare il giudice quando si conculca la legge.

seminare le dissensioni, e mettere il fnoco della guerra, basti essere scellerati, si è cosa chiarissima: ma è in comporre la pace, e in serbare la calma, che fanno bisogno molte e molte virtù; come il sagace Tacito osservò, quando scrisse: *Quippe in turbas et discordias pessimo cuique plurima vis: PAX ET QUIES BONIS ARTIBUS INDIGENT* (1). Laonde se questi tali, come dicon talora, cercassero gloria, dovrebber vedere che questa non è gran fatto strada che ad essa meni, ma bensì che calcano il sentiero cui qualunque uomo vilissimo può calcare, se ha forza che basti per superare la propria natura, che gli proibisce di essere scellerato. Ma ragione più alta mette in moto costoro: lo sfogo dell'interiore animo, e il non vedere di fuori se non quello che dentro sentono, e l'andare in traccia dovunque di una immaginata vendetta contro quella VERITÀ, che per tutto sta sicura dalle loro furie.

(1) *Hist.* lib. IV. — Altra sentenza dello stesso Tacito è: *Sapientibus quietis et reipublicae cura; levissimus quisque et futuri improvidus spe vana tumens. Multi adflicta fide in pace, ac turbatis rebus ALACRES, et per INCERTA TUTISSIMI.* Lib. I.

LIBRO TERZO.

DELLA RELIGIONE CHE TOGLIE LE ILLUSIONI DELLA SPERANZA E GLI AFFANNI DEL TIMORE.

Perfecta caritas foras mittit timorem.
I. Jo. IV.

I.

1. Quanto le cose dette possano essere utili a' governi, — 2. i quali troppo confidano ne' mezzi negativi o violenti, — 3. quando altro rimedio non v'è per la salute loro e de' governati, che far fiorire il vangelo nel modo indicato da Cristo.

Meditino pertanto tutti i monarchi, tutti i governi, queste verità.

1. Considerino se torna a conto colle loro leggi promuovere una razza di gente che nelle convulsioni del loro animo ripongono il loro bene, ed in un continuo moto di speranze create dalla fantasia; e guardino se egli non è cosa naturale, che costoro anche al di fuori tutto tentino per sommuovere le pubbliche cose, e agitare in ogni parte le faci della discordia. Conciossiachè sono le esterne inquietudini che danno il pascolo, e saziano, se esser potesse, le interiori.

Ma dopo di questo, profondino di più i loro pensieri: cerchino la radice ultima di tanti mali nella natura medesima degli uomini: pensino a quello che diceva il Pascal, che, quando ancora torrai a costoro le loro dottrine sì disperate, e solo riguarderai l'uomo come egli nasce, riuverrai sempre in lui un incitamento di pervenire alle medesime, se guarito non è dalla religione. Poichè qualunque uomo, ancora che non sia di capo stravolto, tuttavia per sua natura non può vivere con solo sè stesso, e cerca il moto e l'agitazione esteriore. E questo moto lo cerca per una quiete. E questa quiete, s'è in cosa umana, la fugge, perchè lo disgusta. Però la quiete non la scerrà mai veramente; ma fra due, sceglierà sempre un moto qualunque sia: perchè in questo è sostenuto e ricreato da una quiete, che vede in lontananza abbellita vagamente dalla spe-

ranza, e dipinta sempre co' più bei colori della immaginativa: laddove la quiete, se ella è disgustosa, come trova essere tutte le umane, non ha nè pure conforto di speranza veruna.

Di più, un tal moto si suole accelerare tanto, quanto l'uomo vedesi ingannato nelle speranze; quasi per risarcire il tempo perduto, o per una ira che gli nasce, o per arrivare più presto al fine. Così di sua natura l'uomo è un essere mobile e instabile; e se non è diretto dalla religione, se ne va sempre più veloce e sfrenato di tracollo in tracollo. No, non valgono niente, o principi, i rimedj negativi contro agli estremi ove è addotto l'uomo da questo impulso all'agitazione: sono snervatissimi e frivolissimi tutti i vostri provvedimenti onde impedire i disordini delle società, se non prendete l'uom pel suo verso, non appagate la sua natura, procacciando spedienti onde sia illuminato e acquietato in quel bene positivo che il suo cuore ricerca.

3. Questo, solo l'avrete col fare fiorire lo spirito verace del vangelo: non punto con mezzi forzosi, o legali e politici, che son freddi, stolti e gittati; ma con caldo e sincero amore, col quale solo fu diffuso il vangelo a principio, e piantato ne' cuori. Cristo è la luce unica che dirige gli uomini ne' loro avviamenti; che acquieta le loro angosce; che tempera gl'impetuosi trasporti del cuore umano, appagandoli. Oh religione santissima di Gesù Cristo! religione benefattrice! Quegli che ti disamina, ti trova la conciliatrice dell'uomo con sè medesimo. Tu con verità spieghi al mortale la ragione perchè fugge sè stesso, e perchè cerca sempre sè stesso: gli mostri perchè sia un esser debole, misero, impotente; e ciò colla storia di sua origine e del suo primo padre: gli sveli perchè egli senta in sè stesso una forza che il tira al disordine, mentre ha una ragione che lo chiama all'ordine; e perchè senza di te egli venga sempre atterrito, e non mai consolato dalle potenze invisibili. Dici ancora all'uomo, perchè è che in tutte le cose del mondo persegua continuo la felicità senza trovarla mai; ed in fine tu gliela apri questa tanto sospirata felicità e tanto nascosta; e l'accerti così, che non è la Speranza l'*ultima Dea*, ma ve n'ha un'altra non vacua, non menzognera, non cruda. L'uomo che s'aggira da te lontano, sente il bisogno che ha di te, e prorompe involontario in darti mille lodi. Io veggo l'infelice Rousseau, nella sua solitudine di Montmorenci, fasti-

diato degli uomini, cercare il suo riposo ed il suo appagamento nel seno della natura campestre. Un lago, e de' bei colli, e de' campi ridenti danno, in vero, ampio pascolo alla brillante sua immaginativa e alla forza del suo sentimento, tanto più suscettibile delle sensazioni semplici della campagna, quanto più stanco de' rumori e de' vizj della società umana. In fatti s'abbandona egli all' amenità della natura, e crede di aver trovata la sua felicità. Aggiunge a quanto dava la natura di delizioso, tutte le chimere della sua fantasia, tutti gl'idoli del suo cuore: si attornia di esseri composti secondo i suoi desiderj. Ahimè! sente tuttavia d'esser deluso. « Quando anche, « egli dice, tutti i miei sogni si fossero convertiti in realtà, « no, non mi sarieno bastati: avrei immaginato, sognato, de« siderato ancora. In me io ritrovava un vòto inesplicabile, « che nulla avrebbe potuto riempiere: un certo lancio del « cuore verso altra specie di godimenti, di cui non aveva idea, « e di cui però sentiva il bisogno » (1). Ah! non sa l'uomo che volersi, senza di te, o Cristo!

Dissidet ambiguis semper mens obvia votis.
Nec voluisse homini satis est. Optata recusat (2).

II.

1. Il Cristianesimo soddisfa a tutte le esigenze dell' uomo, e spiega tutte le sue contraddizioni; — 2. il che solo prova la sua verità.

1. Ed è così. L'uomo desidera, l'uomo vuole una cosa che l'appaghi, e non sa che sia. Quando tutto gli venisse concesso ciò che dimanda, ancora è scontento. Il solo lume della religione rischiara le tenebre del suo cuore, e spiega a lui medesimo le sue voglie: e gli dà la ragione di queste tenebre e di queste incertezze: gli fa intendere come non può trovare nella terra la felicità, perchè tutte le cose della terra sono assai più piccole della mente e dell' animo suo; e con ciò lo certifica della sua eccellenza, gli fa conoscere la grandezza

(1) Lettera da Montmorenci al Pres. Malesherbes (26 genn. 1762).
(2) Auson. *Carm.* 362.

delle brame della natura sua, e quel vasto vôto del suo animo, in cui s'ingojano tutti i beni finiti senza giammai empirsi. E quel nuovo ordine di beni infiniti, eterni, puri, e capaci di riempierlo, che egli e sospetta, e desidera, e non conosce, gli schiude davanti; e in questi è che gli promette la quiete che cerca; e gliela descrive non molestata da alcuna voglia che il punga, nè illanguidita da sazietà che l'annoj, nè deturpata da inerzia che l'invilisca; ma gliela descrive quale appunto la desidera l'animo suo, cioè pienissima, e scevra dagl'incomodi della fatica, e alacre, e gustosa, e senza l'importunità di nuovo desiderio, e attivissima in grado sommo, senza il languore della inazione. Insomma, egli gliela dipinge come un amore, e non come un desiderio; come un godimento, e non come una speranza: e tutto questo infinito, pieno, soverchiante.

2. Ed una religione che parla all'uomo in tal modo, che soddisfa nelle sue promesse a' segreti più riposti della natura di lui, che non lascia parte ne' desiderj, nelle inclinazioni, nelle molle di tutto questo maraviglioso essere, su cui consultata, non dia risposta all'uomo che pienamente non gli soddisfaccia e l'appaghi; una religione tale non si palesa, solo per questo evidentemente vera e divina? Quale religione, fuori di quella di Gesù Cristo, soddisfa tanto a tutte le umane necessità, alle necessità più intime che l'uomo il più perspicace del mondo appena discuopre? Può essere questa, invenzione d'altri fuori che di colui che fece l'umana natura, e potè adattarvi per questo una religione sulle stesse basi eterne della propria essenza? Quando anche dunque non sapessimo che cosa questa religione mantenga, da quello che promette solo, la dobbiamo credere divina; perchè nelle sue promesse si contiene una infinita e compiuta sapienza (1).

(1) Trovo tale argomento accennato ancora da Maupertuis nel suo *Saggio di Filosofia morale* c. VII. « Se io voglio, dice, istruirmi sulla natura « di Dio, sulla mia propria, sull'origine del mondo, sulla sua fine; la mia « ragione rimane confusa: e tutte le Sette mi lasciano nella medesima « oscurità. In queste continue tenebre, in questa notte profonda, se io mi « abbatto ad un sistema che è il solo che possa compire il desiderio che « ho d'esser felice, non dovrò riconoscerlo per lo vero? Non dovrò io cre- « dere che quegli che mi conduce alla felicità, è quel solo che non può « ingannarmi »?

III.

Se ciò solo che promette il Cristianesimo, prova la sua verità, per la divina sapienza con cui promette; molto più riman provata la sua verità dalla caparra di felicità ch'egli dà a' suoi seguaci in questa vita.

Ma oltre a ciò, la cristiana religione dà una caparra anche a questo mondo, delle sue promesse all'altro.

Sicchè, quantunque queste promesse sole, per la loro sapienza e profonda convenienza colla natura nostra, chiaramente mostrino la propria verità; tuttavia ella non si contenta di ciò, ma al cuore dell'uomo fa presaggiare delle dolcezze che indarno si cercherebbero immaginare da quelli che non le avessero sentite mai: una profonda tranquillità dell'animo, una calma di tutte le passioni ree, un'armonia di tutti gli affetti, una serenità e chiarezza della mente, una tenerezza di cuore che niente invidia a nessuno e che a tutti profondere vorrebbe quel contento che dentro innonda, un buon testimonio della propria coscienza, immagini lietissime di tutte le cose, purità ed elevatezza di sentimenti, sicurezza d'essere caro al cielo e a tutti i buoni della terra: ed una amabilità della voce di Gesù Cristo, che sempre dentro risuona; e una fratellanza, e diffusione di carità universale; e un gaudio, e una gioja, e un bene perpetuo, indeficiente, che sentesi nella carità diffusa pe' cuori; una grandezza di cui siam conscii nella figliuolanza dell'onnipotente, dell'infinito; una corrispondenza di voti cogli abitatori delle regioni celesti; tutta la natura che sorride sempre, parlandoci del nostro Dio; un trasporto sublime, un volo continuo nell'eternità; una pace in somma, una delizia, una amorosa estasi, senza noja, senza amarezza, senza termine! E questo godono i buoni quaggiù su questa terra, dove vivono da questa terra staccati, e spesso ancora privi d'ogni bene che da lei venga; e questo lo mostrano negli aspetti ridenti, e ne' volti placidi ed affabili, e ne' contegni pieni sempre di ineffabile amore: quantunque ignorino, sì, e non credano punto tali cose, coloro che mai non le gustarono in sè medesimi. Ma è però tutto vero. E con questa religione piena di delizie è solo che l'uomo non fugge sè stesso; perchè in sè non trova vôto, ma è pieno di Dio, ond'è possibile la solitudine: con questa sola non fugge dalla società de' suoi simili, perchè il

suo Dio lo trova parimente fra essi; ond'è possibile la vera socialità. È contento nella quiete della solitudine, perchè ampio modo rinviene in quel sacro silenzio delle creature, di sfogar gli affetti suoi coll'oggetto de' suoi amori: è contento nella moltitudine e nel travaglio, perchè anche in questo opera per l'amore: e se nella quiete riposava il Signore con lui, nella fatica il Signore con lui travaglia. Oh cristiani soli felici! oh cristiani soli di cuor libero, e però invitto! Questi sono sgombri perfettamente dalla molestia della vile paura, che sgagliarda l'uomo, e avvilisce il suo spirito: e non conoscono altro timore, che quel dolce timore onde teme un amico di dispiacere ad un adorabile amico: questi però non rimirano Iddio stringente fulmini nel pugno, e con volto infiammato di collera: ma lo veggono sempre spargere a piene mani e rose e gigli sulla lor vita, e l'universo rallegrare col suo sorriso: questi, a cui tutto il cielo non è occasione se non di sensi amorosi, superiori a tutti i terrori dell'umana potenza, sono veramente prodi ed audaci e forti come leoni, e non v'ha forza d'uomo che possa sbigottire il loro coraggio e la sicurezza de' loro animi:

Illos non rigidi fasces iraeque tyranni
Externisque inhians opibus vis barbara laedet,
Bellorumque faces, emptaeve in pace rapinae;
Nec jus forte datum poterit pretiove repensum
Invictos animos et libera frangere corda (1).

E se sostengono tutto l'impotente sforzo delle umane cose; ma nei loro petti hanno la verità, che le condanna con occulto, e però più terribile giudizio. E non portano negli occhi un fosco e truce vetro, con cui gli empj veggono per tutto nero, e la società union di belve, e i regni tirannie, e quei che presiedono fiere immani. Ma giusti danno i seguaci di Cristo a tutti il suo: e mentre sollevano gli uomini dall'ingiunto giogo della schiavitù (2), non hanno d'altra parte bi-

---

(1) Scip. Capicii *De Princ. rerum*, lib. II.

(2) In Atene e in Roma era maggiore il numero degli schiavi che degli altri cittadini. La religione cristiana abolì la schiavitù, ed ogni sorte di

sogno di perturbazioni a nudrire le furie che in sè tengono i tristi, e per cui anelano scampar da sè, subissandosi, se potesse essere, nelle rovine del mondo.

IV.

Sebben gli empj non provino le gioje della religione che provano i santi, tuttavia quelli possono avere degli argomenti infallibili co' quali riconoscerle, e cavarne argomento a favore della cristiana fede.

Nessuna religione quindi ha tanti testimonj, che sulla propria esperienza depongano in suo favore: che depongano essere proprietà di lei quello infondere nell'uomo una allegrezza ed un gaudio, e da ciò stesso una grandezza e magnanimità di animo, come la nostra.

Tutti i santi dicono unanimemente, che la dolcezza da loro sentita, in singolar maniera nel momento de' loro religiosi esercizj, trapassa senza comparazione tutti quanti i sollazzi immaginabili del mondo: e convien osservare, che molti di questi uomini passarono appunto da tutti i piaceri de'sensi alla santità; sicchè potevano farne assai bene il confronto. Laonde questo è un fatto, ed un fatto adorno di tutti gli argomenti possibili della critica, che mostra ben diversa la nostra religione da tutte le altre. No, gli uomini santi non volevano nè potevano mentire tal cosa. Poichè la religione cristiana proibisce la menzogna; onde quelli che mentissero, non praticherebbero questa religione; e noi parliamo di quelli che perfettamente la osservano, e che di ciò diedero tutte prove. E gli increduli stessi non possono dissimulare la nostra veracità. E se hanno calunniata la religione cristiana di debolezza di spirito, di pregiudizio, di sciocchezza; non la poterono mai calunniare di menzogna: e più tosto si ridono del pio cristiano, perchè egli esporrebbe la vita per non dire una piccola bugia. E se però anche avessero l'impudenza di dir mendace il vero cristiano, ci dicano di grazia, quando mai da un buon cristiano

---

schiavitù: e tutto questo fece colla persuasione e colla dolcezza, non colla violenza e coll'ingiustizia. Gli uomini del mondo altro non sanno fare che distruggere una supposta tirannia con una tirannia vera.

sono stati burlati? Ci dicano altresì, parlandoci in buona fede, se essi si fiderebbero prima della parola di uno de' nostri santi, ovvero di uno de' loro simili? Supponiamo tuttavia che i nostri volessero anche mentire. La menzogna apparirebbe ben presto sulla loro faccia; perchè gli affetti dell'anima non hanno bisogno delle parole per manifestarsi, e l'allegrezza e la mestizia parlano sui volti da sè stesse. Onde mentre gli aspetti dei buoni cristiani sono serenissimi, dolci, pieni di gioja; non è possibile che abbiano la tristezza nell'animo, perchè non potrebbero continuamente fingere una allegrezza che non hanno. E se i buoni cristiani antepongono col fatto la vita disprezzata, umile, staccata da tutti i piaceri, e piena anzi di dolori e di stenti; vuol dire che sentono di essere compensati a pienissimo coi piaceri interiori, e che non sono sole parole le loro. Finalmente no, che non è l'allegrezza il carattere di una ipocrisia; ma ella è anzi quel carattere evidente, onde la santità dalla ipocrisia si distingue. L'ipocrita è malinconico e tristo, come ci fa osservare Gesù Cristo (1). Egli ricuopre il cupo rimorso del suo cuore con una rigidezza e con un tristore, con cui crede farsi nome di austero e di virtuoso. Non v'ha cosa adunque che parli tanto evidentemente intorno al sincero animo dei santi, quanto la loro allegrezza; questa ha in sè medesima la prova della verità. Sebbene adunque i malvagi non conoscano punto per esperienza questo ineffabil piacere de' giusti, potrebbero però facilmente vedere, se volessero, e che egli vi è, e che è veramente degna di esser abbracciata come più che terrena quella religione, la quale più che tutte cose della terra appaga gli umani desiderj.

V.

1. Amorose cure della religione cristiana cattolica verso gli empj, — 2. i quali lei sola odiano; — 3. e quell'odio riserbato a lei sola è nuova prova della sua verità, — 4. come n'è altra prova l'amore con cui essa li ricambia.

1. Ma tu però, o santa religione, non ti appaghi di tutto questo. Beatrice degli uomini che ti amano, le materne tue

(1) *Hypocritae tristes.* Matth. VI.

cure son volte anche agli uomini che ti odiano. Tu versi sopra di loro lagrime di tenerissima compassione; tu tendi le braccia verso il cielo per impetrare la loro felicità; e nel placido tuo seno raccogli, senza distinzione veruna, il figlio più crudo e più sconoscente dell'universo, al momento che a te ritorna, e la grandezza della tua letizia in quell'istante pareggia la grandezza della sua salute. Oh pietose sollecitudini che sono le tue! oh tenere cure d'invitto amore più che materno, con cui tu medichi le piaghe di questi infelici, e con cui vi spargi dentro l'olio ed il vino delle tue virtù e delle tue consolazioni! Quanto anche in questa pietà non ti mostri infinita, e distinta dalle finzioni!

2. In vero, nessuna religione ha essenzialmente nemici come ha la cattolica.

Di fatti, le altre sono diverse fra loro come menzogna e menzogna; ma la cattolica è diversa dall'altre come verità e menzogna. Ella dunque ha de' nemici essenzialmente; le altre non ne hanno che per accidente. Quindi fra loro possono convenire con facilità; e la predicata tolleranza verso le altre sette, nasce di solito dalla indifferenza verso la propria. Onde le false non possono aver mai grande opposizione fra loro, per quanto a ciò che porta il loro essere, perchè da cosa umana ad umana vi è diversità limitata e conciliabile, e così da falso a falso; ma da cosa umana a cosa divina, e da falso a vero, vi ha un tratto infinito: sicchè quando accusano la religion cattolica di intolleranza verso le altre, intendendo con questo che ella non giudica vera e bastevole se non sè stessa; allora le danno quella prerogativa che ha la verità, di escludere tutto quello che è diverso da sè. Questa sola adunque ha per sua essenza a nemici tutti i partigiani dell'errore; cioè, tutti quelli che non sono con lei, sono contro di lei (1): e questa sola può essere offesa, perchè questa sola ha perciò essenziali diritti, e questa sola anche nel fatto viene vilipesa e perseguitata da' malvagi, perchè questa sola è la loro sferza e il loro supplizio; anche allora quando nessun ministro di lei muove una parola contro loro, parlando troppo forte essa stessa nell'animo di tutti gli empj che la conoscono. E si trovano ancora i nemici

(1) *Qui non est mecum, contra me est.* Luc. XI.

di Dio più in opposizione co' veri cattolici, che coi seguaci dell'altre religioni; perchè la cattolica essendo verità, ella ricerca da' suoi seguaci un amore infinito, e infonde loro a tal fine una infinita persuasione. L'attaccamento all'incontro, che esigono le altre, non è essenzialmente di questa natura: esse non possono dare una persuasione illimitata e piena in tutte sue parti: e se alcuna volta supplisce a ciò il *fanatismo*, questo è momentaneo accidente, e solo di pochi, nè procede dall'essenza della religione. Nella cattolica chiesa all'incontro, ella dimanda con legge costante e veniente dalla sua natura, che non vi sia dubbio alcuno negli animi nostri, nè una scintilla di amore si torca dal fine di lei. Onde gli empj non hanno niente di comune con noi; sono essenzialmente e pienamente dalla nostra professione condannati: all'incontro non trovano tanta contrarietà nelle religioni e sette divise. Quindi il sommo loro sdegno ed il sommo loro furore lo esercitano naturalmente contro quella religione che, avendo maggiori diritti sopra di loro, maggiormente anche li condanna.

3. Parmi assai evidente questo ragionamento: se vi ha una religione vera e perfetta, non può essere altro che una, e questa debbe esser quella che viene più perseguitata costantemente dagli empj. Ma fra tutte, è più perseguitata infinitamente la cattolica. Dunque è la più perfetta e vera.

4. Se pertanto questa religione, che ha tutti i diritti, e a cui vengono fatti tutti gli oltraggi dagli empj, deposto il dolore veramente di madre, accoglie lietissima a braccia aperte gli empj pentiti, e li ricolma de' beni suoi; ella mostra anche in questo una bontà, che non possono mostrar le altre, e che riconferma a lei la prerogativa di esser divina, mentre sopprime tutte le passioni d'ira, proprie dell'uomo, esercitando solo la pura ed illimitata bontà di Dio.

VI.

La religione cristiana cattolica ha una intrinseca forza che converte gli empj: nuovo argomento della sua divinità.

Ma la religione nostra non solo vuole felicitar l'empio, accogliendolo se ritorna, ma può ancora ajutarlo a sì arduo passo; e tale ajuto mostra novellamente la sua divinità.

Di fatti, codesta nmana sublime natura spingesi sempre co' suoi desiderj al grande, come già vedemmo; e priva del vero grande, fabbricasi un grande immaginario. Si creano però gli uomini traviati delle larve, come oggetti di grandezza e di bene. Quegli che forse coll'opera di molti anni fecesi un immenso edifizio fantastico, a lui si attiene come alla sna vita; essendo veramente la vita dell'uomo da lui posta negli oggetti del suo amore. Se pertanto si togliessero a tale uomo tutto in un pnnto le chimere del sno orgoglio, e le lusinghe de' suoi sensi, e non vi si sostituisse altro; sarebbe egli disperato, nè sopravviverebbe a qnesto colpo terribile, con cui proverebbe una sensazione simile a qnella dell'annientamento. E pnre non può venire qnesto uomo alla religione nostra, considerata nel suo spirito interiore, se non annienta prima in sè quell'edifizio immenso di beni eretto a sè stesso, con cui s'inganna e vive. In fatti, può l'uomo bensì tener nell'animo due amori diversi, ma non dne amori sommi contrarj. Non può sostituirsi il vero nell'animo nostro, se non dopo la distruzione del falso. Ed ecco il momento più arduo per colui che dall'empietà diffinisce di passare alla religione: quell'annichilamento di tutti gl'immensi oggetti da sè creati, dopo il quale è la religione collocata. L'uomo con questi oggetti non ha idea sensibile del contrario bene: questi l'empiono e gli servono del pascolo essenziale al sno cuore. Prima che questi non sieno distrutti, i veri non entrano; entrano solo in quanto quelli falsi sono distrutti. Come struggere i falsi, se non vi sono i veri ancora? Passo orribile! orribile momento! Vero è, che nell'atto medesimo che la falsità sgombra, entra il vero; e che è un atto stesso, lo sgombrar dell'una, e l'entrar dell'altro. Ma prima però che l'una non dia luogo, l'altro non entra. Si dee adunque abbandonar il falso, e non si ha ancora il vero: perchè se vi avesse, già il falso più non ci sarebbe (1). L'empio dun-

---

(1) S. Agostino anche ne' suoi traviamenti non perdelle intieramente l'amore al vero, e questo fu il seme della sua salute. Quanto sofferse però in quel passaggio, in cui doveva atterrare le sue prave consuetudini! Egli chiedeva a Dio la castità e la continenza colla paura di ottenerne il dono (*Confess.* lib. VIII, c. VII). Egli era convinto nell'intelletto, ma « Rima« nevami, dice egli, appunto perchè non mi restava nessun argomento a « cui ricorrere, una muta trepidazione; e mi spaventava come fosse morte,

que ha un passaggio d'infinita difficoltà da fare, l'abbandonar tutti i suoi beni, che è quanto abbandonar perfettamente sè stesso senza una sensibile cognizion d'altri beni, che è come lasciarsi cadere nel niente per la distruzione di tutti quegli idoli in cui metteva la vita. Immantinente allora trova la VERA VITA, dove gli parea trovar la morte. Questo passaggio fatale dunque, impossibile alle forze umane, è quello che mostra la divinità della religione nostra. Poichè molti in vero di questa perduta gente si convertirono: dunque avvi nella religione una forza che supplisce a quanto manca all'umana vigoria. Conciossiachè questa religione è spirituale; e per passare a lei, non s'intende passare alle sue cerimonie esterne; ma s'intende coll'animo passar da un amore sommo, all'altro sommo in tutto ed essenzialmente contrario; sicchè uno non v'è, prima che l'altro dia luogo, e l'altro non può dar luogo senza che questo vi sia. Dacchè è l'amore al vero che scaccia l'amore al falso; e fino che v'è l'amore al falso, non vi può essere quell'amore al vero che lo discacci, perchè se vi fosse, già l'amore al falso scacciato sarebbe. Ogni volta adunque che alla religione cristiana un empio di vero cuore si converte, palesa essa la sua divinità; palesa quella forza incognita che noi chiamiamo *grazia*, colla quale impera sull'imperio del nostro cuore.

« quel ritenermi dal torrente della consuetudine che mi facea marcire a « morte ». E appresso: *Moriebar vitaliter, gnarus quid mali essem, et ignarus quid boni* POST PAULULUM *futurus essem* (Ivi c. VII). E ancora: *PUNCTUMQUE IPSUM TEMPORIS quo aliud futurus eram, quanto propius admovebatur, tanto ampliorem incutiebat HORROREM*. E sentiva le voci delle vanità, antiche sue amiche, che lo tentennavano e sommessamente gli dicevano: « Ci lasci? e da questo momento non saremo più teco mai in eterno? « e da questo momento non potrai far mai più in eterno questa e quel« l'altra cosa »? e mai non cessavano di bisbigliarli nell'orecchio a favor loro. *Retardabant tamen cunctantem me abripere atque excutere ab eis, et TRANSILIRE quo vocabar, cum diceret mihi consuetudo violenta: Putasne sine istis poteris?* E nella violenza, il cuore tocco dalla GRAZIA l'incoraggiava dicendo: *Tu non poteris quod isti et istae? An vero isti et istae in semetipsis possunt, ac non in Domino Deo suo? — Quid in te stas, et non stas? PROJICE TE IN EUM; NOLI METUERE, NON SE SUBTRAHET, UT CADAS: PROJICE TE SECURUS; EXCIPIET, ET SANABIT TE* (*Confess* lib VIII, c. XI).

VII.

1. L'ajuto che la religione di Cristo offre a' traviati dee infondere loro coraggio, — 2. come pure la somma benignità e pazienza di essa: — 3. e la qualità delle sue pratiche è opportunissima ad abbattere la grandezza illusoria che si fabbrica l'uomo, — 4. le quali poi scorgono l'uomo ad una grandezza vera.

1. Perciò sebbene gli empj, sentendo in sè nna mancanza di forze per rinnnziare all'immenso amore che portano alle loro chimere in nn tempo che non hanno sperienza di altra sorte di beni, disperano di darsi alla religion nostra, e per questo è di solito che sempre più immalvagiscono; tuttavia egli è certissimo che qnalunque pessimo della terra può venire a Dio, dacchè troverebbe a poco a poco nella religione a cui si dà, que' sussidj che non s'immagina e che sente mancare in sè stesso.

2. E oltre a ciò la religion nostra paziente e benigna: e se di grado in grado se ne viene a lei, ella non ricusa di riceverlo a grado a grado, e l'ajuta perchè si affretti, in modo che getta colla sua invisibil potenza nell'animo il seme di nn casto amor di Dio: ma gli dà ancora colla sua sapienza dei modi esteriori, onde ingrossarlo e vie più svilupparlo; e questo fa nelle sue pratiche religiose, che sono profondamente convenienti alla natnra nostra, e allo scopo a cui ci tende condurre.

3. E volete vedere come la religion nostra abbia veramente istituite queste pratiche acconce all'uomo? Sentitene gli accusatori. Dicono queste pratiche cose da donniccinole, basse, in cui sembra loro di smarrire la grandezza dell'animo adattandovisi. Ecco adunque che riconoscono come queste pratiche religiose sono al sommo opportune per distruggere l'edificio che l'uom superbo si edifica.

4. La vera religione umilia l'nomo, solo per innalzarlo: distrugge la falsa grandezza per edificargliene una vera. Se l'uomo ha delle chimere per suoi idoli, non è questo l'unico mezzo di guarirlo? Come può una religione mostrare maggior sapienza di questa, che mentre a' suoi divoti apre i cieli pieni di Dio, agli orgogliosi nomini propone altresì a loro salutar confusione tutte quelle piccole cose? Poichè il santo in quelle pratiche penetra e cerca lo spirito, e vi trova un consorzio coll'infinito:

all'incontro l'uom della terra non vede altro che la superficie; chè, avvezzo ai sensi, non può elevarsi a quanto vi ha d'insensibile: perciò rinviene solo in esse una bassezza e viltà; e qnindi sono al tutto a proposito per dargli lnogo ad abbassarsi dal sno orgoglio, e ad impiccolirsi materialmente, onde possa quindi spiritnalmente aggrandirsi. Le ritrovano altresì queste pratiche di religione insulse e seccagginose. Laonde parimente e qnei che è già pio, gode la purezza e il casto amore che spirano, e l'uom della terra s'annoja e s'intristisce utilmente, non ritrovandovi nulla di terreno. Così propone agli uomini que' pratici esercizj dello spirito e del corpo, i quali ad un tempo invitino a godere dello spirito e del vero, e richieggano svestito l'amore alla carne ed al fasto.

Basterebbe pertanto che l'empio risolvesse a darsi a buon frntto: e saprebbe ben ella la sapienza di questa religione come far pnllulare e fiorire il suo buon desiderio, e nudrirlo con pratici esercizj, che essendo acconcissimi e a spegnere insieme il falso amore e ad accendervi il vero, mostrano chiaramente a lei una coerenza con sè stessa ed una sapienza senza confine.

VIII.

La spiritualità della religione: altra prova della sua origine divina.

La sola spiritualità finalmente della religion cattolica basterebbe a provare la divinità sua.

Perchè non può essere invenzione d'uomo quella religione che propone un fine e richiede un operare sovraumano: in modo che dimanda nn sacrifizio di tutto l'uomo per beatificar l'uomo.

Se l'nomo creasse nna religione, porrebbe a fine naturalmente sè stesso, e non tenderebbe mai a sacrificare sè stesso. Non è adunque uomo quegli che fece tal religione; la qnale è così spirituale, che l'uomo, per attaccarvisi veramente, dee abbandonar tntto col cnore.

Poichè se questo bene spirituale fosse niente, è assurdo che un uomo avesse inventato di privarsi d'ogni suo bene per un niente; e se egli non è un niente, dee anche esser cosa maggiore di tutto il mondo, perchè a tntto il mondo la anteponga.

Dunqne la religione è vera, e non umana. Tanto più, che questo bene spirituale, ben conosciuto, è diverso da tutto il mondo in modo, che non vi ha nessuna cosa nel mondo a lui simile; che anzi per questo al mondo tutto si rinunzia, perchè in tutto il mondo non vi è niente di quel bene spirituale che la religione propone. Onde se non v'è niente di simile a questo nel mondo, non può nè pur essere oggetto immaginario, perchè ogni immaginazione si forma e compone dalle cose del mondo.

Questo ragionamento sarà riconosciuto verissimo e fortissimo da quelli che, a giudicare della religione, non partono dall'imperfetta sua pratica fra il più degli uomini, ma dalla natura de' suoi morali insegnamenti praticati con tutto il cuore da tanti santi.

IX.

Il solo oggetto della felicità, verissimo e realissimo, è DIO.

Ma pur questo modo di lasciar tutti i particolari beni della terra per il bene spirituale, è il solo modo che possa beatificare.

Perchè se tutti hanno la facoltà di felicitarsi, e v'anelano; questa felicità debb'essere una cosa generale, e che tutti possano godere. Se poi l'uomo pone a fine sè stesso, egli sacrifica a sè stesso gli altri. Così è ne' beni umani. Se gli ha uno, non può averli l'altro; ed alcuni di quelli se tutti gli avessero, cesserebbero d'esser beni, non diventando beni ad uno se non perchè divengono mancanza agli altri. La scienza poi non è propria che di pochi, e non è che cosa limitata e sempre straziata dall' opinione. Onde un sapiente umano sarà sempre incerto se egli tiene il vero, mentre trova tanti che opinano a lui contrario. Onde questa sarebbe una felicità piena d'incertezza. Mentre adunque tanto il re quanto il misero tanto il dotto quanto l'indotto, sentono un egnale bisogno di felicità; e l'uno e l'altro dunque hanno un bisogno comune a cui tendono: e non sono gli oggetti particolari che posseggono, quelli che li felicitino; perchè la tendenza è perfettamente di egual natura in tutti. Se si esaminano pertanto tutti gli oggetti possibili, non se ne trova che un solo che abbia questa proprietà e nota distinta, che possa esser goduto uni-

versalmente e pienamente da tutti, e questo è Dio. L'oggetto adunque che propone la religione, anche colla ragion sola si intende poter esser l'unico che feliciti l'uomo, e che s'adegui alla tendenza della felicità, la quale essendo generale, dimanda un oggetto generale, come è Dio, che da tutti può essere goduto per l'amore in egual modo, e con certezza, senza che ad alcuno manchi.

Così la religione di Gesù Cristo supplisce sola al bisogno massimo dell'uomo, che è quello della felicità: bisogno che tutti i bisogni tiene in sè, e che hanno tutti egualmente quelli che hanno la stessa natura umana: e così questa religione sola lascia libero parimente il diritto sacrosanto che a questa felicità hanno tutti, e a tutti dà modo d'esercitarlo: diritto che viene leso da tutti coloro che in qualche altro oggetto, fuori che in Dio, fanno consistere il sommo bene.

MELCHIORRE GIOJA

La prima edizione di questo Saggio è quella inserita nel II volume degli *Opuscoli Filosofici*. Milano, coi nostri tipi, 1828.
Ne furono tirate altresì delle copie a parte.

BREVE ESPOSIZIONE
DELLA FILOSOFIA
DI
MELCHIORRE GIOJA

Coronemus nos rosis.
Sap. II.

Una filosofia materiale e immorale non è più tollerabile nel secolo XIX; laonde, ov'essa sia esposta nella sua nudità, con questo solo è già pienamente confutata.

Per questa ragione, nella presente operetta io mi restrinsi a mettere sotto gli occhi de' lettori, tale quale ella si è, la Filosofia di M. Gioja, giudicando io che questo debba soprabbastare a svezzarne l'Italia, o per dir meglio, quella porzione d'Italiani, i quali, allettati dallo stile popolare e dalla qualità delle materie trattate nei libri di lui, vi posero avidamente la bocca. E nel vero, lo stile di questo scrittore, mezzo barbaro e forestiero quanto alla lingua, trae tuttavia lode di chiarezza dall' imitazione de' Francesi; il che fa sì, che fino alla plebe, leggendo le cose sue, paja divenir dotta, e al suo solito se ne compiaccia.

Le materie poi dal Gioja trattate sono il più di Economia Politica, scienza utilissima, necessaria a' nostri dì, e troppo poco nell'Italia nostra coltivata. Laonde il Gioja riscosse giusta lode d'essersi a tal disciplina applicato; ed eziandio ch'egli vi

trascorra per entro assai superficialmente, contraddicendosi spesso e rubacchiando senza pietà gli stranieri, tuttavia ne parve a molti una maraviglia. Ma i dotti nella scienza, non solo dell'altre nazioni, ma della nostra stessa, portarono de' suoi libri un altro giudizio: e più severo ancora egli pare che glielo prepari il tempo avvenire.

Tuttavia le dottrine economiche del Gioja non formano la materia di questo scritto: noi ci proponiamo di trar fuori solamente quelle ancor più importanti, che risguardano la filosofia razionale e la morale, le quali, tramesse dal nostro autore qua e colà, con maniere ardite, sprezzanti e derisorie, scappano al considerato giudizio de' leggenti, disposti troppe volte a prendere la lepidezza, il frizzo, la satira, l'esagerazione, per un saldo e perentorio argomento.

Acciocchè poi questa esposizione non possa menomamente incorrere taccia d'inesattezza, mi farò un dovere di recare le stesse parole dell'autore; ed ove la legge della brevità e della chiarezza m'impedirà d'inserirle nella stessa esposizione, esse si troveranno a piè di pagina, e si potrà riscontrarvi le mie, e vedere se colga io la gennina mente del filosofo che intendo far conoscere nella parte sua più importante per la pubblica felicità.

PARTE TEORETICA.

I. L'uomo e molte bestie (1) godono dell'intelligenza.*

« Allorchè il canarino rinchiuso nella gabbia, prende le mol-
« liche del pane secco che stanno da un lato, e va ad inu-
« midirle nell'acqua che sta dall'altro, collo scopo di farne
« pasto più agevole e più gradito, in questa operazione, dissi,
« il canarino sceglie un mezzo per ottenere un fine: ecco la
« prima idea dell'intelligenza e dell'industria.

« L'industria del canarino risulta da due idee associate (2).

« 1.° Il pane bagnato nell'acqua s'ammollisce:

« 2.° Il pane ammollito si mangia meglio » (3).

II. L'intelligenza dell'uomo non differisce che per gradi da quella del canarino e della scimmia.

Dal numero tuttavia delle idee associate « si scorge l'im-
« mensa differenza che passa tra l'intelligenza delle bestie e
« quella degli uomini. I mezzi dei quali fanno uso le bestie,
« non sogliono oltrepassare le due o tre idee, mentre ne' mezzi

---

(1) Il Gioja nega ad altre anche la sensitività (*Esercizio logico sugli errori d'Ideologia e Zoologia* ecc., Milano 1824, pag. 30 e seg.).

(2) Il Gioja vi asserisce francamente che la cagione di questi movimenti del canarino sono delle *idee associate*, nè poteva dir altro, non conoscendo la vera distinzione fra le *sensazioni* e le *idee*: se l'avesse conosciuta, si sarebbe contentato di riporre quella cagione nelle *sensazioni associate*. Non si ferma però qui: nell'*Esercizio logico* distribuisce anche i varj gradi d'intelligenza bestiale, e molta egli ne dà alle cimici, alle tignuole, alle zanzare, alle foche ecc., che gli vorranno certo saper buon grado della sua generosità. Sembra però che dubiti dell'ingegno dell'oca, ma non dubita punto del suo cuore, giacchè, dice, « si può disputare seriamente « sull'intelligenza dell'oca, ma nessuno porrà in dubbio la sua affezione « pe' suoi figliuoletti » (pag. 149). Noi da vero non osiamo metterci in una disputa tanto seria.

(3) *Elementi di filosofia*. Milano 1822, T. I, pag. 125.

« umani compariscono le venti, le cinquanta, le cento. Per
« toccare con mano questa differenza, paragonate l'arte na-
« tatoria de' pesci e delle oche, colla sublimità della nostra
« nautica, le tele di ragno coi finissimi veli di cotone, le grotte
« de' castori coi maestosi nostri tempii, il canto degli usignuoli
« colle arie di Paesiello o Pergolesi ecc. » (1).

---

(1) *Elementi di filosofia* I, pag. 127 e segg. Ammesso il principio, che quando negli atti e non-atti dell'animale si trova un fine ottenuto con dei mezzi, v'abbia dell'intelligenza, e che perciò il pesce fenda l'onde, il ragno tessa le tele, il castoro fabbrichi le case e l'usignuolo canti le ariette per un sottil calcolo della loro intelligenza; non so intendere come il Gioja, parlando dell'autore dell' *Histoire des mœurs et de l'instinct des animaux*, scriva poi quanto segue: « Uno scrittor celebre — suppone nelle aringhe « un orrore a spargere il sangue altrui, perchè restano spaventate dal « sangue o dalla materia rossa che i pescatori versano sull'onde marine « onde cacciarle ne' loro fili. — Altra volta lo scrittore, parlando di pic- « coli molluschi, a' quali si può appena concedere il sentimento momen- « taneo dell'esistenza, dà loro la previsione della morte. Egli non s'accorge « altrove della sconvenevolezza di parlare della *sapienza delle ostriche e « delle quercie*. In fatti, tenendo discorso sull'unione de' sessi che nella « massima parte delle piante e degli animali imperfetti si trova nello « stesso individuo, ed accertando che questa unione non fa temere abusi, « aggiunge che sì fatto sistema è *una testimonianza che la natura rende « alla loro sapienza*, una confidenza nella loro moderazione » (*Esercizio « logico*, pag. IX).

Io non vedo perchè il sig. Gioja dichiari sconveniente che si parli della sapienza delle ostriche e delle quercie, e giudichi convenevole parlar di quella de' pesci, delle formiche, de' ragni, de' castori, degli usignuoli: mentre tanto nelle azioni di quelle che di questi si ravvisa un fine ottenuto con de' mezzi, e si può supporre che l'ostrica *conosca tanto bene l'effetto delle sue azioni* quanto il ragno.

Se egli è irragionevole ammettere della sapienza nell'ostrica, perchè non è irragionevole ammetterla nel ragno e nella cimice?

Non saprei spiegare questa incoerenza del sig. Gioja se non col suo principio del *piacere*. Il piacere, secondo lui, è ciò a cui tutto deve servire, come vedremo; a questo si deve sacrificare la stessa verità: l'intelligenza adunque da lui donata a certe bestie predilette, può essere una dottrina inventata per diletto. « Il piacere di sentire diviene motivo per credere » (scrive egli stesso nell'*Esercizio logico*, pag XIII); « è questa l'origine del- « l'amore del maraviglioso. « L'antichità ammirò la previsione della formica, « la prudenza del serpente, la gratitudine del pinnotèro, la sapienza della « civetta ecc. ». Ecco perchè il Gioja ammira l'arte nautica delle oche, descrivendola come una cosa medesima coll'arte nautica degli Europei, se non che quella è in uno stato un poco imperfetto: ammira l'arte del tessere

III. Ma se l'intelligenza dell'uomo è tanto più estesa di quella delle bestie, quali possono essere di ciò le cagioni? Queste le possiamo tutte ritrovare nella diversa struttura del corpo, e nelle conseguenze che questa struttura produce.

« Le cause della differenza tra le facoltà intelligenti degli « animali e quelle degli uomini, si possono a due serie ridurre; « la prima esteriore e visibile, la seconda interiore ed invi- « sibile ».

La serie di tali cause esteriori e visibili sono:

1.° Il vantaggio che ha l'uomo di avere le mani in vece delle zampe: « questa differenza d'organizzazione tra le nostre mani « e le zampe degli animali non solo li priva quasi interamente « del senso del tatto, ma rende loro impossibile quella destrezza « che al maneggio degli strumenti è necessaria, ed a fare sco- « perte che suppongono l'uso delle dita.

« 2.° Gli animali meglio di noi armati e meglio dalla natura « vestiti, sono stimolati da minori bisogni, quindi meno di- « sposti all'invenzione.

« 3.° La stazione verticale e comoda su due piedi, propria « dell'uomo, — è feconda di felicissime conseguenze ».

La serie delle cause interiori e invisibili sono una conseguenza, come dicevamo, della diversa organizzazione del corpo dell'uomo e delle bestie: e si riducono alle seguenti.

« 1.° La migliore organizzazione nell'uomo *può benissimo* (1)

---

nel ragno, e ci vede un principio delle fabbriche de' nostri sottilissimi veli di cotone: il castoro è un architetto, forse un piccolo Palladio ancora incipiente; e nell'usignuolo ritrova un professore di musica, non arrivato però nella composizione alla sublimità del Paesiello o del Pergolesi. Il nostro filosofo per tal modo cava la sua filosofia più dall'immaginazione che dal giudizio, come deve fare chi ha per iscopo della medesima non la *verità*, ma il *piacere*.

(1) Sebbene i più profondi filosofi di tutti i tempi abbiano confessato intorno a ciò la propria ignoranza; tuttavia il Gioja vi asserisce francamente, che *può benissimo essere* che la migliore organizzazione sia *causa* della memoria più tenace ecc., e tanto da poter costituire la differenza fra gli uomini e le bestie. La parola sua tronca naturalmente ogni questione, e perciò egli si dispensa dal recarvi la minima ragione in prova della medesima. In fatti, niente più facile per lui di assegnar le *cause* de' fenomeni d'ogni specie; giacchè non v'è bisogno che d'un poco d'immaginazione o di franchezza per dar *piacere* a' leggitori. È vero, che la sana filosofia raccomanda di procedere molto cauti nell'assegnar le cause, e pretende che si

« essere *causa* della memoria più tenace, dell'immaginazione
« più fervida che in esso a fronte degli animali dimostrasi.

« Questa miglior memoria e più fervida immaginazione —
« gli fanno prevedere che un giorno potrebbe mancare di cose
« necessarie alla sua felicità, e l'assoggettano a vivi timori, —
« diffondono l'*illusione* (1) sopra più oggetti e accrescono in
« lui gli stimoli a ricercarli.

« 2.° Quindi se l'animale dopo che ha soddisfatto a' suoi bi-
« sogni *naturali* s'abbandona al riposo, l'uomo resta esposto al-
« l'azione de' bisogni *immaginarj* (2).

---

confessi piuttosto d'ignorarle, anzi che formarci delle ipotesi insussistenti; ma è egli da rinunziare per questo al vantaggio che ci viene (almeno a parer d'alcuni) dall'attribuire la differenza fra l'uomo e le bestie alla sola *organizzazione* del corpo ed alle conseguenze di questa? Con una simile teoria si troncano infinite questioni metafisiche le più seccanti del mondo (quando però gli uomini vogliano abbracciarla docilmente): si estende la benevolenza e la fratellanza fra l'uomo e le bestie: si vela la propria ignoranza e si appare filosofi. Ancora si ha nell'organizzazione del corpo una scusa filosofica molto acconcia, ogni qualvolta noi facciamo delle capestrerie; e non s'ha da temer più cosa nessuna, quando una volta è distrutta questa organizzazione corporea, onde dipende tutta la differenza della nostra natura da quella delle bestie. Per tanti vantaggi, si può ben rinunziare al metodo rigoroso nella ricerca delle cause, purchè, affine di conservare il credito alla propria dottrina, in teoria almeno esso si proclami, mostrandocene ardentissimi zelatori.

(1) Questa è un'*illusione*, come ognun vede, che non si deve dissipare, perchè è tanto utile. Guai se si dissipasse questa *illusione!* Essendo essa una distinzione caratteristica dell'uomo dalle bestie, col distruggerla si rimetterebbe quello alla linea di queste. L'uomo, a dir vero, è un grand'essere! la sua superiorità alle bestie consiste nel poter essere *illuso!* Le bestie non potendo essere ingannate, restano sempre bestie: poveracce! Valga questo tratto di sublime filosofia contro gli *Ostrogoti*, che anteponendo la *verità* al *piacere*, preferiscono con ciò d'esser bestie ad esser uomini: se pur egli è vero, come è indubitabile a giudizio del nostro autore, che l'*illusione* sia una nota che l'uomo dai bruti mirabilmente distingue!

(2) I bisogni *immaginarj* sono ciò che distingue l'uomo dalle bestie, come si disse. Questa idea bisogna fissarla, perchè qui sta la chiave del sistema del nostro autore. Ognun vede, che essendo l'*immaginazione* ciò in cui si ritrova la differenza fra l'uomo e le bestie, volendo formare una *filosofia umana*, forz'è di formare una *filosofia immaginaria*. La pura verità non sarebbe che una filosofia per le bestie. Dietro a questo principio è che il nostro filosofo ci dà la filosofia che noi esponiamo, ammirando noi ad ogni passo i lampi di un tanto genio veramente più che bestiale!

« 3.° Stimolato da' bisogni *immaginarj*, impotente a sod-
« disfarli da sè stesso, — resta costantemente dominato da
« due passioni, amore delle ricchezze, desiderio della stima (1).

« 4.° Quindi — l'uomo non esiste quasi mai nel momento pre-
« sente, perchè troppo ristretto a fronte de' *bisogni della sua*
« *immaginazione*.

« 5.° L'uso del linguaggio artificiale, del quale mancano le

---

(1) Il Gioja sembra che non veda nell'uomo che queste due passioni: almeno queste sono quelle che più lo distinguono dagli animali. Per altro il Gioja dà l'*ambizione* ed il *vanto* anche alle bestie; e però egli pare che un po' d'*illusione* ci debba essere anche per esse.

« Un uccello, — l'*Angelajus chopi*, — dopo un combattimento, intuona « il canto della vittoria imitando le voci dell'uccello vinto.

« Tra i vermi che succhiano i gorgoglioni o pidocchi delle piante, v'ha « una specie particolare, che dopo d'avere uccisi o succhiati questi pidoc- « chi, forma de' cadaveri come un vestito, che quando marcia porta attorno « quasi trofeo della formidabile sua bravura » (*Esercizio logico*, pag. 233).

« Nella repubblica delle api scoppiano guerre civili per *ambizione*, e « un partito soggioga l'altro colla forza. Se in fatti compariscono in uno « sciame due regine, tosto i cittadini si dividono in due fazioni, corrono « all'armi, vengono a campale battaglia diretti da ciascuna delle pretendenti, « cuoprono il suolo di cadaveri, e non ascoltano voci di pace se non dopo « che una delle regine è rimasta sconfitta o si è data alla fuga. — Questo « spirito di partito, questa ardente animosità, questa guerra a morte per « un individuo che non frutta alle api maggior vantaggio che l'altro, di- « mostra che la sensibilità *morale* può giungere al massimo grado anche « negli animali a sangue freddo (*Esercizio logico*, pag. 251).

In un libro intitolato *Esercizio logico*, col quale si toglie a rilevare severamente gli errori commessi dagli scrittori d'Ideologia e Zoologia per essersi allontanati dalle regole rigorose del ragionamento, egli è evidente che lo stile dev'essere pieno di metafore e di figure: che convien parlare della repubblica delle api in quel modo stesso onde ne parla Virgilio: che va bene spiegare francamente tutto ciò che avviene nelle bestie, coll'*analogia* dell'uomo: e che, sostituendo la fantasia al giudizio, giova vedere nelle azioni delle bestie de' ragionamenti continui, guerre civili, partiti, emulazioni, battaglie campali, vanti, trofei, e sensitività morale, imitando la brillante immaginazione del volgo, « che crede due occhi, un naso ed una bocca « nella luna ».

Col titolo del libro si promette molto rigore di raziocinio logico, e così si rendono benevoli i lettori; con uno stile facile, superficiale e pieno d'immagini si diletta la moltitudine, e la si persuade, che ella ha imparato, senza accorgersi, a ragionare eccellentemente sui fatti! Qual filosofia più cara di questa!

« bestie, è necessario a sviluppare, dirigere, consolidare la fa-
« coltà ragionatrice » (1).

IV. Veduto che l'intelligenza dell'uomo non è già essenzialmente diversa da quella delle bestie, e che i gradi di estensione maggiore che gode l'intelligenza dell'animale uomo sopra quella degli altri animali si spiega *benissimo* colla organizzazione più perfetta che ha il corpo del primo e co' suoi effetti; bisogna ora che vediamo, che cosa sia questa *intelligenza*. Ecco perciò la spiegazione dell'intelligenza.

« Un garofano e una viola agiscono sulle sue narici; io
« sento l'uno e l'altra; ecco due sensazioni *primitive*: sento
« che l'una è diversa dall'altra: ecco una sensazione *secondaria*.
« Giudicare si riduce a *sentire* (2) i rapporti tra due sensa-
« zioni primitive.

---

(1) La ragione per la quale le bestie non parlano, è perchè hanno meno giudizio e meno *paura* dell'uomo. Nell'uomo, « il maggiore giudizio e la « maggiore paura debbono fargli apprezzare l'utilità che può trarre dal « soccorso de' suoi simili. — Quindi da per tutto si è trovato un linguaggio « articolato, più o meno perfezionato, che facilitando la reciproca comuni- « cazione de' bisogni, facilita l'esercizio de' mezzi di soddisfarli, linguaggio « sempre meno imperfetto di quello che si osserva tra gli animali ». (*Elementi di Filosofia*, t. II, pag. 239).

(2) Il rapporto di due sensazioni è egli una sensazione? E se la sensazione è una modificazione della materia nervosa, il rapporto fra due modificazioni della materia nervosa sarà egli pure una modificazione della materia medesima? Un rapporto congiunge insieme i due termini fra cui egli si trova: dunque se il rapporto fra due modificazioni della materia nervosa è pure una modificazione di essa, le due prime modificazioni saranno nello stesso *luogo* di quest'ultima. Ma le due sensazioni o le due modificazioni della materia di cui si cerca il rapporto, stanno esse nello stesso punto della materia? o non possono essere sensazioni di diversi organi? Queste due modificazioni come si trasporteranno, in tal caso, in un solo punto materiale? Come trasportandosi in un solo punto materiale non si confonderanno insieme, ma tenendosi separate e distinte, produrranno una terza modificazione nello stesso punto, pure non confusa, anzi ben distinta dalle due prime? Queste sono delle difficoltà a cui il nostro autore non credette *utile* di rispondere (*Elementi di Filosofia*, t. I, p. 149).

Ignoro però, se in un'opera posteriore (*Esercizio logico*. Milano 1824) egli abbia inteso di richiamar ciò che dice nel passo sopraccitato, giacchè in essa così si esprime: « La facoltà di *combinare le sensazioni* è diversa « dalla *facoltà di sentire*. In fatti

« 1.° La facoltà di sentire può rimanere intatta, mentre è alterata o « parzialmente o totalmente la facoltà di combinare, come si vede negli « imbecilli e ne' pazzi;

« Tutti gli oggetti de' nostri giudizj, ossia tutta l'immensa » massa delle sensazioni *primitive*, o eccitate o richiamate, può » essere ridotta a tre classi: 1.° sensazioni rappresentative, » — 2.° sensazioni indicative, — 3.° sensazioni astratte » (1).

« 2.° Si può *giudicare*, combinare, riflettere, senza provare alcuna sensa« zione » (pag. 33).

Quale è però questa diversità riconosciuta dal nostro autore fra la facoltà di combinare le sensazioni, e la facoltà di sentire? Egli ve la spiega con una similitudine. « Queste operazioni, egli dice, parlando del combinare « insieme sensazioni, non si possono confondere colle semplici sensazioni, « come le macchine che uniscono, vagliano, crivellano il grano, non si pos« sono confondere col grano stesso » (pag. 83).

L'immaginazione del nostro autore lo porta a considerare le sensazioni come qualche cosa di solido suscettibile di ricevere più forme, come è il grano che si può mutare in farina, in pane, ecc. Quest'uso di sostituire delle similitudini materiali al linguaggio rigoroso della scienza, è comodissimo per isbrigarsi presto dalle difficoltà. Immaginatevi che le sensazioni vostre sieno come del grano, immaginatevi che la sostanza bianca del vostro cervello sia una eccellente macchinetta: questa macchinetta macina questo grano, ed eccovi uscir fuori dal piccolo buratto della vostra testa, in vece di farina, dei giudizj, dei raziocinj e dei ragionamenti d'ogni maniera. Che cosa più facile, più naturale di questo? Il ragionare dietro a simili *analogie*, è il metodo seguito costantemente dal piacevole autor nostro. Chiedo però il permesso di fargli un'osservazione. Se io cangio il grano in farina, io ho bensì la farina, ma il grano io non l'ho più: all'incontro quando la macchinetta del mio cervello mi trita e crivella le sensazioni, io ho i giudizj ed i raziocinj, farina crivellata, ma non mi sono venute meno per questo le sensazioni. Bisognerebbe trovar adunque qualche altra macchina diversa dal buratto, che avesse la virtù di trasformare la materia in qualche cos'altro, e che tuttavia lasciasse sussistere intatta quella materia prima: in tale caso, l'*analogia* sarebbe perfetta: ma d'altro lato, trasformare una cosa in un'altra, e lasciarla nello stesso tempo sussistere intatta nello stato di prima, sembrano cose che facciano a' cozzi: si sbrighi chi può dall'imbroglio: certo il nostro autore non s'affanna di questa pedanteria, di voler seguire con buona fede la ragione.

(1) Sensazioni *astratte*! Ignoravo, a dir vero, che le sensazioni potessero essere *astratte*. Io credevami che non potessero essere che d'un modo, cioè tali, quali esperimentiamo essere nel nostro corpo. Che cosa sarà un mal di denti *astratto*? sarà egli un mal di denti che non fa male? È egli pericolo che il nostro autore con sofistiche sottigliezze e distinzioni aspiri alla gloria di *trasformare* la sensazione in ciò che non è punto sensazione? Se la sensazione fosse una colonnetta di cera, voi potreste, a dir vero, trasformarla in una piccola statua: ma come farete voi a trasformare la sensazione del sapore dello zucchero in qualche cos'altro? quando voi l'aveste tramutata, sarebbe ella più la sensazione dello zucchero?

L'intelligenza adunque. sia la nostra sia quella delle bestie, non è che un cumulo di sensazioni ricevute per mezzo dei nervi del nostro corpo (1).

« Le sensazioni astratte sono quelle, dice il nostro autore, che vengono « eccitate da più oggetti simili, non avuto riguardo alle loro differenze » (*Elementi di Filosofia*, I, pag. 140).

Gli oggetti simili eccitano nel nostro corpo delle sensazioni egualmente concrete e reali che gli oggetti dissimili: le differenze fra queste sensazioni io non posso torle via senza distruggere le stesse sensazioni: che cosa potrò tor via dall'odore di una rosa che assorbo colle mie narici? egli è una modificazione semplice: io l'avrò o non l'avrò: dopo ch'io l'ho, non posso più mutarla nè trasformarla. Io potrò bensì *pensare* a ciò che ha di simile quest'odore con altri odori; ma questo *pensiero* della somiglianza fra più odori, non è egli stesso un odore, nè altera o modifica punto l'*odore*: l'odore, che è la sensazione, riman concreto tale qual è a principio; il *pensiero* di esso, che non è punto una sensazione, egli solo può essere astratto.

(1) Ecco come parla il nostro autore sulla produzione delle sensazioni:

« Alla produzione d'ogni sensazione concorrono tre distinte azioni:

« 1.° Impressione sui nervi diffusi tra gli organi sensitivi;

« 2.° Trasmissione dell'impressione al cervello;

« 3.° Reazione del cervello seguita dalla percezione.

« A questa reazione del cervello, che *nissuno* è riuscito a spiegare, è stato « dato il nome d'attenzione; essendo certo che se l'uomo non attende la « sensazione è nulla » (*Esercizio logico*, pag. 97).

Secondo questo sistema essendo il cervello quello che forma l'*attenzione*, ne segue che l'uomo che attende non è altro che la massa bianca e molle del cervello che *reagisce*.

Così abbiamo una nuova definizione dell'*Io*: « L'*Io* è un poco di materia bianca o cinerognola, e molliccia, ma ben difesa tutto intorno da un osso forte che si chiama cranio ».

Di più quell'*Io* che attende, è quello stesso che fa tutte le altre operazioni umane, ed il soggetto che fa tutte le azioni umane si dice uomo: dunque l'uomo stesso in fine è un poco di materia viscosa e glutinosa.

In una sì fatta teoria è necessario che quella particella che reagisce, ossia che mette attenzione ad una impressione esterna, sia quella stessa che mette attenzione a tutte le altre; e quella stessa identica che mette attenzione alle sensazioni, sia quella parimente che le accozza insieme, cioè che giudica e che raziocina: perchè altrimenti non sarebbe uno stesso essere quello che vede i colori e quello che ode i suoni ecc., quello che confronta queste sensazioni fra loro e quello che ne scopre le differenze, ecc. Ora forz'è accordare, essere molto assurdo che una *semplice* particella del cervello possa reagire contemporaneamente in tante diverse maniere: giacchè la reazione di un corpo percosso da un altro corpo, è un moto, ed un moto non può che essere semplice ed uno nel medesimo tempo: sicchè non vi potrebbe essere che una sola sensazione nel medesimo tempo, e quindi nessun confronto fra più sensazioni.

V. Conosciuto in che consista l'*intelligenza* di tutta la specie degli animali, ci bisogna sapere che cosa siamo noi stessi, che cosa sia la nostra esistenza, che da ciò che abbiam ve-

Forz'è pure convenire, che una tale assurdità filosofica del nostro autore è tutta fabbricata sopra delle supposizioni gratuite o ipotesi bene spesso assurde, come quella che abbiam toccato: ma eccone qui alcune messe in riga:

1.ª *ipotesi gratuita:* che i nervi del corpo umano terminino tutti in un solo centro, cioè in quella mirabile particella unica che *attende*, e quindi sia quella stessa che fa tutte le operazioni umane:

2.ª *ipotesi gratuita:* che una particella del cervello possa esser semplice, mentre fra i filosofi per lo meno si dubita ancora se esistano degli elementi materiali semplici; (d'altro lato s'ella non fosse semplice, non sarebbe una particella sola, ma molte, e quindi starebbe a vedere quale di queste è quella che attende):

3.ª *ipotesi gratuita:* che una particella di materia semplice, cioè questo essere ipotetico, riceva contemporaneamente più impulsi:

4.ª *ipotesi gratuita:* che reagisca ai medesimi impulsi senza confonderli insieme, ossia che nella reazione congiunga in sè più moti in diverse direzioni, senza che tutti questi moti si distruggano nè si confondano in un solo:

5.ª *ipotesi gratuita:* che la reazione di un corpo tocco da un altro corpo, cioè un moto sia lo stesso che l'*attenzione;* ipotesi che è tanto intelligibile quanto quest'altra: « Supponiamo che il peso di due oncie sia lo stesso che il color bianco ».

Se una sola di queste ipotesi è trovata falsa, la teoria del nostro autore stramazza; onde ciascun vede quant'ella sia mirabile, camminando su cinque piedi ideali, ipotetici ed assurdi.

Delle cinque ipotesi indicate quella che sembra meno assurda delle altre si è la prima, la quale però è come l'altre quattro gratuita perfettamente, cioè che i filamenti nervosi vadano tutti a terminare in un centro, che gli anatomisti non hanno giammai scoperto fin qui, ma che bisogna immaginarlo a posta in servigio del sistema inventato, come fa il nostro autore, protestandosi per altro di esser seguace di un metodo rigoroso e dei fatti. Dico che è la meno assurda prendendola in un senso grossolano, cioè non intendendo per *centro* una particella veramente semplice, come richiede la unità del soggetto senziente e intelligente, ma un punto fisico, una parte del cervello minuta sebbene non semplice, che è quanto dire un centro che non è centro. In fatti se s'intendesse una particella veramente semplice (quand'anche questa fosse possibile), non potrebbero terminare in essa i nervi senza che le loro estremità si confondessero in un punto, quasi fossero linee matematiche: in quel punto non potrebbe nascere nè pure veruna impressione, nè ammetterebbe in sè alcun cangiamento, giacchè essendo privo di parti, non potrebbe avere un moto dentro di sè, e quindi nè pure modificazione di sorte.

Ma se non assurda, ipotetica è pure la supposizione di un punto fisico,

duto, non può esser diversa essenzialmente da quella di tutti gli altri esseri animati, il che dopo ciò che fu detto, non trova difficoltà a discoprirsi.

« Tutta la nostra esistenza è un movimento continuo di « sensazioni 1.° eccitate o reali, primitive e secondarie; 2.° ri« chiamate o immaginarie, cioè idee e sentimenti.

« Da una parte tutte le sensazioni primitive traggono ori« gine dai sensi —; dall'altra, qualunque idea o sentimento « si spiega colle sensazioni reali richiamate dalla memoria, « modificate dall'immaginazione » (1).

---

in cui i diversi nervi si concentrino; giacchè questo non fu ancora mai trovato.

L'ammettere il midollo allungato come il punto in cui confluiscono le origini di tutti i nervi, non è ancora ridurre le origini di tutti ad una sola. I progressi dell'anatomia sembra che ci allontanino anzichè avvicinarci a rinvenire una origine comune de' nervi del corpo umano. Gall e Spurzheim credevano d'aver ritrovato che la sostanza cinerea fosse la matrice de' nervi. Ma le nuove osservazioni dell'italiano Rolando sembrano provare in contrario, che ciascun tessuto ha un organismo proprio, una propria nutrizione, che perciò ripugna che un tessuto dia origine ad un altro. E se il fenomeno del sentire non comincia se non quando l'impressione è portata nel supposto centro de' nervi, se questo centro colla sua reazione è quello che sente, a che gioverebbero i diversi tessuti, mentre un centro semplice non può esser tessuto o organizzato in nessun modo, e non può reagire se non con una reazione semplice, con una reazione che non prende se non egualmente un punto?

Insomma convien conchiudere che *nissuno è riuscito a spiegare*, come dice il nostro Gioja, in che modo la reazione della materia possa essere l'*attenzione:* perchè una cosa assurda per ogni lato è inesplicabile. Questo almeno vi sarà di vero nella dottrina del nostro autore: egli vi dice: « Sappiate che la *reazione* del cervello è ciò che si chiama attenzione: la cosa sta così, sebbene non solo non v'è argomento che ciò sia, ma non v'è nè pure argomento onde si provi che ciò possa essere »; ve ne sono anzi molti che lo dimostrano impossibile.

Vedete in che consista la modestia filosofica? in confessare che non si sa spiegare la possibilità di ciò che si sa francamente asserire.

(1) *Elementi di Filosofia*, I, pag. 140. A primo aspetto sembrerebbe difficile ad intendere come in questo sistema si spieghi colla sola sensazione reale de' suoni l'intelligenza stessa delle parole: ma ciò che è impossibile di spiegare colla ragione, vi riuscirà facilissimo a spiegarlo, se adoprerete in vece la vostra fantasia. Figuratevi che il pensiero sia come un corpicciuolo, il quale dopo aver attraversato l'aria ondeggiando per essa sostenuto e portato dal suono delle parole quasi da piccole ali o da navicelle leggiere, venga approdando ne' vostri orecchi e battendo in essi: ecco il

Ora se 1.° tutta la nostra esistenza consiste nelle sensazioni; se 2.° le sensazioni tutte vengono dai *sensi*; non resta se non a vedere che cosa sieno questi *sensi*: allora noi conosceremo noi stessi perfettamente.

« I sensi sono parti del nostro corpo, che delle qualità delle » cose esteriori ci avvertono, e di quanto nell'interno della no» stra macchina succede » (1).

VI. Concludiamo adunque: 1.° i sensi sono parti del nostro corpo; 2.° i sensi venendo modificati dalle qualità dei corpi esteriori, e da quanto nell' interno della nostra macchina succede, producono insieme colla reazione del cervello le *sensazioni*; 3.° le sensazioni formano tutta la nostra esistenza: dunque la nostra esistenza consiste in certe modificazioni della materia: *quod erat demonstrandum.*

Questo sistema apporta un bene notabile, ed è, che le bestie non sono più esposte al pericolo di elevarsi in superbia, pretendendo a quel grado di esistenza, al quale l'umiltà dell'uomo filosofo, a differenza del volgo ignorante e presontuoso, si abbassa.

---

pensiero portato negli orecchi: con altra simile immaginazione lo sospingerete al cervello, il quale reagendo farà l'atto dell'attenzione necessario a riceverlo. Che cosa v'ha ora di più facile e di più leggiadro dell'intelligenza delle parole ridotta alle sensazioni reali? Tale è la spiegazione ingegnosissima dell'autor nostro: « Senza l'udito, dice egli facendo l'elogio di questo » senso, l'uomo sarebbe ridotto al linguaggio d'azione, e la sua intelli» genza avrebbe gli stessi limiti che il suo linguaggio. Non sono in fatti » solamente i rumori più o meno forti, i suoni più o meno melodiosi, le » sinfonie più o meno armoniche che l'udito fa giungere a noi; *il pensiero* » *stesso trasmesso attraverso dell'aria giunge al nostro orecchio* » (*Esercizio logico*, pag. 96). Chi sa che col progresso delle scienze naturali non s'inventi un microscopio così perfetto da poter vedere anche il pensiero che attraversa l'aria leggiadramente per venire a colpirci l'orecchio? Intanto però che s'inventa la macchinetta colla quale si possa accorgersi dell'esistenza di questo corpuscolo che nuota insieme col suono nell'aria, e che si chiama pensiero, forz'è ammetterla per ipotesi: giacchè in tal modo una visione della fantasia si rende un essere reale; e quindi un essere necessario al sistema che spiega tutto colle sensazioni reali e che il nostro autore v'assicura esser verissimo.

(1) *Elementi di Filosofia*, I, pag. 11.

PARTE PRATICA.

§ I.

Nozioni preliminari.

VII. Come tutta l'esistenza dell'uomo si riduce a delle sensazioni, così a delle sole sensazioni si riducono gli stimoli del suo operare, e tutta la *morale*, che egli avrà comune cogli altri animali suscettibili di sensazioni (1).

VIII. Quindi si conosce l'ignoranza di tutti i moralisti antichi e moderni, che hanno cercato l'origine dei doveri in tutt'altro che nel piacere (2).

---

(1) Sebbene parli a lungo il nostro autore delle virtù vere o supposte degli animali e de' loro vizj, e attribuisca loro la potenza calcolatrice de' piaceri e de' dolori (*Esercizio logico*, pag. 138 e segg.), nella quale consiste la sua morale; tuttavia egli avverte che « Più scrittori trasformarono i corsi di « storia naturale in altrettanti catechismi di morale. Questo metodo, tra- « smessoci dall'antichità, usato con giudizio può essere utile, ma conduce ad « errori quando è maneggiato dalla prevenzione. Avidi di migliorare l'uomo « col pungolo della vergogna, parecchi naturalisti attribuirono alle bestie « de' pregi immaginarj, onde far arrossire quelli che ne sono privi » (*Esercizio logico*, XIV).

(2) Ecco il disprezzo, di cui la modesta superiorità del nostro filosofo carica gli autori di morale e di politica in generale. « Gli autori, dic'egli, « cominciano le loro opere con addurre in scena *le leggi naturali*, *i rapporti* « *eterni*, *la ragione universale*, *le intenzioni della natura*, *l'ordine del mondo*, « *il foro interno*, *il senso morale*, ed altre simili *dotte inezie*, in mezzo alle « quali l'intelletto del lettore va brancolando senza poter afferrare un solo « principio di condotta. — Pare che sia tempo di lasciare *ai ciarlatani* que- « sto gergo misterioso, utile alla menzogna, fatale alla verità, pascolo del- « l'ignoranza, e quel che è peggio, del falso sapere » (*Teor. civ. e pen. del div.*, III, IV). Tali sono gli autori di politica e di morale fino all'autor nostro! Ma se essi non trattarono queste scienze che da ciarlatani, qual nuova dottrina sostituisce il nostro autore alle loro dotte inezie? « Godere, egli « esclama, soffrire, far godere, far soffrire, sono espressioni cui corrispon- « dono idee ed affetti reali nella mente d'ognuno. Se l'uomo non si risente « che al pungolo del piacere e del dolore, tutta la morale deve ridursi ad un

IX. Non c'è alcuna cognizione nell'uomo, che non si riduca alle sensazioni corporee (n.° IV): dunque non c'è alcun bene e alcun male che non si riduca al piacere e al dolore corporeo, cioè alle sensazioni piacevoli e dolorose. Volendo adunque definire il bene che può aver l'uomo, diciamo così:

« Il tempo, durante il quale la sensazione continua, si « chiama momento felice, se la sensazione è piacevole; infelice, « se è dolorosa.

« Il bene non considerato nella sua causa produttrice, ma « nell'effetto prodotto sul nostro animo, è la somma de' mo- « menti felici; il male la somma de' momenti infelici.

« La felicità è la somma de' beni restanti dopo la sottra- « zione de' mali; l'infelicità è la somma de' mali dopo la sot- « trazione de' beni (1) ».

X. Vediamo che cosa sieno i bisogni, e i desiderj.

« Quello stato inquieto e doloroso *degli organi*, che cessa « colla sottrazione o coll'aggiunta di qualche cosa od azione, « si chiama bisogno. L'uomo pletorico si sente alleviato se gli « viene cavato sangue: l'uomo stanco s'addormenta cessando « l'azione degli stimoli esteriori.

« Chi dice *bisogno*, dice desiderio d'essere liberati dalla cosa « che c'incomoda, e d'ottenere la cosa che ci manca, e che « crediamo necessaria alla nostra felicità » (2).

XI. Sebbene il bisogno, come abbiam detto, è uno *stato inquieto e doloroso de' nostri organi*, e perciò non è anch'esso che una modificazione del corpo; tuttavia distingueremo tre maniere di bisogni, *fisici*, *intellettuali*, *morali* (3).

« calcolo di piaceri e dolori particolari, come tutta la politica ad un calcolo « di piaceri e dolori pubblici, di modo che l'intensità combinandosi colla « durata, la massima felicità s'ottenga divisa nel massimo numero di citta- « dini » (*Teoria civile e penale del divorzio*, III, IV). In tal modo la *morale* che calcola i piaceri particolari, venendo alle mani colla *politica* che calcola i piaceri pubblici, nascerà quella guerra fra i privati e la società che produce un movimento aggradevole negli stati, e che impedisce la noja, avendovi sempre un gran numero di desiderj non soddisfatti.

(1) *Elementi di Filosofia*, II, pag. 209.

(2) *Elementi di Filosofia*, II, pag. 209, 210.

(3) *Elementi di Filosofia*, II, pag. 211. S'intenderà come ciò sia possibile da ciò che scrive il nostro autore sulle sensazioni:

« Le sensazioni richiamate o sono una riproduzione fedele, una pittura, « un'immagine delle sensazioni reali, e le chiamo *idee;* ovvero sono com-

XII. Dalla maggior vivacità e della memoria e della immaginazione, come abbiamo veduto (n.° III), nasce che l'uomo abbia due classi di bisogni in vece d'una sola, cioè 1.° i bisogni *naturali* comuni colle bestie, 2.° i bisogni *immaginarj* proprj dell'uomo: a queste due classi si riducono tutti i bisogni umani (n.° III).

I bisogni *naturali* comuni alle bestie sono 1.° i bisogni *fisici*, 2.° parte de' bisogni *morali*, come il bisogno di società (1).

I bisogni *immaginarj* proprj dell'uomo sono 1.° i bisogni *intellettuali*, 2.° parte de' bisogni *morali*.

« binazioni delle sensazioni reali, ma diverse da esse nel numero, nell'in- « tensità, nella disposizione, e le dico *fantasie*.

« La riproduzione delle idee si attribuisce ad una facoltà chiamata *me- « moria;* la formazione delle fantasie si attribuisce ad altra facoltà detta *im- « maginazione*. Noi possiamo far uso di questi modi d'esprimersi, senza im- « pegnarci a realmente riconoscere nell'animo facoltà diverse, come quando « parliamo del correre e del saltare, dello scendere e del salire, del passo « regolare e irregolare, non intendiamo di accennare diverse gambe » (*Elementi di Filosofia*, I, pag. 23). Così distinguendo i bisogni fisici, intellettuali e morali, corrispondenti alle diverse facoltà dell'uomo, non viene già a dire con questo, che tutti non si riducano alle sensazioni reali, ed a qualche esigenza degli organi corporali. Se alle parole *intellettuali* e *morali* gli autori, conservando il comune uso di parlare, hanno attribuito un altro senso, conviene ricordarsi che essi non erano che ciarlatani. D'altro lato, perchè fu screditato l'Elvezio se non perchè non seppe ritenere i vocaboli già in corso e troppo rispettati dai pregiudizj? Allorchè Elvezio asserì che tutte le « azioni avevano per motivo l'interesse, eccitò e doveva eccitare uno scan- « dalo generale, giacchè alla parola interesse era ed è tuttora associato « nell'opinione pubblica un senso odioso che esclude ogni motivo di pura « affezione e benevolenza » (*Elementi di Filosofia*, I, pag. 246). Conviene ritenere le stesse dottrine dell'Elvezio, ma presentarle sotto vocaboli accreditati; convien ridur tutto al piacere corporeo, ma questo dividerlo in *fisico*, *intellettuale* e *morale*. A forza di nominare queste belle parole di *bisogni intellettuali*, di *bisogni morali*, i leggitori superficiali (cioè il maggior numero), avvezzi a rispettare que' vocaboli, per l'associazione delle idee rispetteranno altresì le nostre dottrine, e riceveranno più docilmente gli utili sofismi. In somma l'uso delle parole accreditate può essere utilissimo per acquietare gli scrupoli sopra le dottrine più screditate. Se alle dottrine di Aristippo e di Elvezio il nostro autore non avesse fatto che aggiungere una veste di vocaboli onesti e generalmente uditi con riverenza e con amore dagli uomini, egli sarebbe per questo solo immensamente benemerito di quelle: sì come è altamente benemerita delle sgualdrinelle quella astuta vecchia che loro insegna a vestirsi con decenza e a conservare un esterno pudore per meglio accalappiare nelle dolci reti i merlotti.

(1) *Elementi di Filosofia*, II, pag. 211.

Egli è evidente, che noi, ammettendo queste due ultime specie di bisogni, non contraddiciamo a ciò che abbiamo detto sull'uomo, che tutto in lui finisca e si riduca ai nervi ed al cervello, supposto centro de' medesimi (1).

XIII. I bisogni *intellettuali* « sono la curiosità o la bramo- « sia di sapere, il desiderio di ordine, di bellezza, di diverti- « menti » (2).

I *bisogni morali* proprj dell'uomo sono due, « il bisogno « di *stima*, e di *potere*. Il bisogno di potere allorchè si rife- « risce agli uomini, si chiama *amor del comando* ovvero *am-*

---

(1) « Il centro in cui s'uniscono le sensazioni, o il cervello negli animali « che lo posseggono, abbisogna dell'azione de' nervi, come le macchine « abbisognano dell'azione de' motori. Ma se vorrete spiegare i diversi pro- « dotti di queste, farà d'uopo che esaminiate e i motori e le macchine; « giacchè, per es., la stessa acqua può muovere una macchina che fila il « cotone al n.° 15, come un'altra che lo fila al n.° 50 » (*Esercizio logico*, pag. 109). Gli anatomici 1.° non hanno ancora scoperto un unico centro in cui si riducano i nervi, 2.° non sanno nè pure con certezza se questi abbiano il termine nel cervello o nella midolla spinale; 3.° i filosofi non vedono nè pure la possibilità che dei filamenti di materia terminino tutti in un punto solo materiale e tuttavia semplice (se non fosse semplice non sarebbe centro). Il nostro autore pronunzia francamente e decide tutte queste questioni; perchè egli non è mica un ciarlatano come i filosofi che lo hanno preceduto in tali materie. E per qual cagione lasciarsi sfuggire la comodità di spiegare la produzione de' nostri pensieri mediante una *vaga analogia*, trovata da lui solo, fra la macchina pensante e le macchine che filano il cotone?

(2) *Elementi di Filosofia*, II, pag. 211. Essendo non poche bestie dotate d'intelligenza, a giudizio del nostro autore, non s'intende come debbano poi mancare de' *bisogni intellettuali*. In altri luoghi però non nega qualche *curiosità* e bramosia di sapere ai lupi: « Un giovine lupo che vede per la « prima volta qualche movimento in un cespuglio, può non sentire che un « moto di curiosità; ma il lupo istrutto che da un cespuglio sommosso vide « uscire un uomo con un fucile o con bastone, e si sentì inseguito, ne ri- « mane spaventato a buon diritto » (*Esercizio logico*, pag. 241).

Il desiderio di ordine lo attribuisce pure l'autor nostro alle bestie là dove parla dell'*uso* che fanno *delle disposizioni simmetriche* (*Esercizio logico*, pag. 282).

Il desiderio di divertimenti non si può negare alle bestie quando si vedono gli scherzi che fanno i giovani gatti con qualche guscio o cartoccio in cui s'abbattono, o de' cani fra loro; e il nostro autore parla degli scherzi che fanno le marmotte sull'erba, durante i quali « altre fanno la guardia « sopra luoghi eminenti, onde avvisar con un fischio — se l'inimico s'ac- « costa » (*Esercizio logico*, pag. 233).

« *bizione;* allorchè si riferisce alle cose, si dice *amor della* « *ricchezza*, il cui estremo è l'avarizia » (1).

L'*ambizione* adunque e l'*amor della ricchezza*, ecco i bisogni morali dell'uomo: e sono a lui essenziali, essendo fondati nella natura stessa delle sue facoltà.

XIV. Ora che abbiamo veduto che i bisogni *intellettuali* e parte de' *morali* dell'uomo sono *immaginarj*, bisogna che osserviamo maggiormente fino a dove si estendano le forze della immaginazione, e come ella ci crei un mondo maggiore del reale.

« Ciascuno de' suddetti bisogni (di tutte e tre le classi ac« cennate) ha una sfera d'attività che viene estesa indefini« tamente dalla fantasia; per es., v'ha immensa distanza tra il « pane secco di cui si nutre l'agricoltore, e le delicate vi« vande che fumano sulla mensa dell'epulone; tra la pelle di « cui si copre il selvaggio, e i panni fini degli Olandesi, ecc. (2).

« Lo stato abituale del nostro animo è un composto di sen« sazioni attuali e di sensazioni richiamate, e per lo più le « prime sono assai piccola cosa a fronte delle seconde » (3).

Queste osservazioni dimostrano di quale importanza siano i *bisogni immaginarj* per l'umana felicità, giacchè essi hanno una sfera infinitamente più estesa de' bisogni naturali.

« Tutti i mezzi che diminuiscono il disagio o la pena nel « soddisfacimento d'un bisogno o nell'esecuzione d'un desi« derio si chiamano comodi; la carrozza e l'orologio sono « esempj di comodi.

« Anche ne' comodi la fantasia ha introdotto indefinite va-

---

(1) *Elementi di Filosofia*, II, pag. 211. Anche que' bisogni *morali*, che qui dice proprj dell'uomo, altrove gli accomuna alle bestie. Di sopra abbiamo veduto, che attribuisce alle bestie il *vanto:* altrove attribuisce loro l'amore delle ricchezze. « La gazza denominata lo scorticatore ed altre « specie dello stesso genere infilzano gli insetti e i piccoli uccelli nelle spine « de' cespugli per mangiarseli nelle epoche di penuria » (*Esercizio logico*, pag. 232): il che è amore d'accumulare ricchezza per gli usi futuri.

In somma non v'è nulla che l'uomo non abbia comune colle bestie; egli non differisce che nel *grado* della sua fantasia e memoria. In tal modo la *morale* che si scrive per gli uomini, dev'esser tale che si possa applicare anche alle bestie, come dicevasi, salva però qualche *illusione maggiore* che deve riserbarsi per l'uomo.

(2) *Elementi di Filosofia*, II, pag. 211.

(3) *Idem*, I, pag. 23.

« rietà, quindi vi sono orologi d'argento e d'oro, cocchi più « o meno brillanti, ecc. » (1).

XV. Dopo aver conosciuti i bisogni dell'uomo, tanto *naturali*, comuni colle bestie, come *immaginarj*, proprj dell'uomo; è facile il vedere in che consistano i suoi *doveri*. Essi non possono consistere che nel soddisfarli.

Per evitare l'odiosità di una dottrina che riduce tutta la morale alla soddisfazione del solo stimolo del *piacere*, e nello stesso tempo per conservarla e propagarla, bisogna dichiarare Elvezio in errore, perchè « rende ragione di tutte le opinioni « col solo privato interesse » (2).

In fatti, fra i bisogni dell'uomo comuni colle bestie, v'è il bisogno di società; quindi facendo spiccare questo bisogno, sebbene si riduca anch'esso alle sensazioni reali di piacere e di dolore, si può levare la mala impressione del solo interesse privato. A tal fine conviene inserire e nominare nelle definizioni de' *vizj*, de' *doveri* e delle *virtù*, il soddisfacimento di quel bisogno di società in particolare, e in tal modo cansare il

---

(1) *Idem*, II, pag. 212.

(2) *Elementi di Filosofia*, I, pag. 167. Il nostro autore con questa *calunnia utile* cerca di nascondere il saccheggio che egli ha fatto dei libri dell'Elvezio, e procacciare a sè stesso nome d'autore col rifriggere in lingua italiana le idee screditate del francese epicureo.

Dico con questa calunnia, perchè se intende per *interesse privato* piacere e dolore (e tutte le sensazioni sono essenzialmente private), egli non differisce punto dall'Elvezio.

Se poi vuol far credere che l'Elvezio escluda da' piaceri e da' dolori quelli che si provano alla vista de' mali altrui, insulta troppo con ciò alla pazienza de' suoi lettori.

Ecco in due parole il sistema dell'Elvezio circa l'*interesse pubblico*, copiato per intero dall'autor nostro. « Elvezio parla dappertutto ne' suoi libri « della virtù; che cosa mai egli intende con questo vocabolo? La virtù, « egli dice, consiste nell'abitudine delle azioni utili al pubblico: il pubblico « è per lui la società politica, di cui l'individuo è membro. Egli sembra « così di ammettere la virtù del cittadino, e di negare quella dell'uomo. Vi « può essere un cittadino virtuoso, ma non mai l'uomo virtuoso. L'uomo « della natura è, secondo lui, crudele » (*Elementi della Filosofia* ecc. di Pasquale Galluppi, t. V, pag. 105).

La crudeltà dell'uomo della natura è descritta in mille luoghi dal Gioja: la sua idea della virtù non differisce punto essenzialmente da quella del suo maestro.

danno che verrebbe alla nostra dottrina dall'ignoranza del pubblico, che con un *sofisma verbale* la screditerebbe (1).

XVI. Da tanta estensione che dà l'immaginazione e la memoria dell'uomo ai bisogni di questo animale, s'intende quanto debba essere più estesa la *morale umana* della *morale bestiale;* sebbene non differiscano essenzialmente fra loro, avendo sì l'una che l'altra per fine il piacere de' sensi.

« V'ha — questa differenza tra 'l bruto e l'uomo, che il « primo cede all'impulso cieco e momentaneo della sensazione « attuale (2); all'opposto il secondo calcolando il numero, la « intensità, la durata, la certezza, la prossimità dei piaceri e « dei dolori, combina il presente col futuro, ed ora soffre « per godere davvantaggio, ora s'astiene dal godere per non « soffrire dappoi; di modo che protraendo ed aggirando l'idea « della sua esistenza tra gli eventi che la sua immaginazione « sa prevedere, ne segue che gli istanti successivi che com- « pongono la durata della vita, non sono più punti isolati e « indipendenti, ma divengono parti continue d'un tutto, che « si estende e va a perdersi tra la nebbia d'un lontanissimo « avvenire » (3).

XVII. Stabilito che la morale consista nel sapersi procacciare il maggior piacere possibile in tutti i momenti della vita presente, quanti pregiudizj cadono a terra d'un solo colpo! Ogni austerità di morale perisce: e vengono distrutte quelle

---

(1) *Elementi di Filosofia*, t. I, pag. 245.

(2) Giacchè il nostro filosofo dà l'intelligenza alle bestie, non è maraviglia se in altri luoghi conceda loro anche un calcolo de' piaceri e de' dolori, sebbene meno complicato e perfetto di quello dell'uomo. Egli parla a lungo, nell'*Esercizio logico*, de' *vincoli morali* delle bestie, e conchiude: « È dunque evidente, che senza le nozioni astratte del merito e della bel- « lezza, della regolarità e della proporzione, possono nascere affezioni *mo-* « *rali*, vincoli di famiglia, gelosia di possesso, e l'arte della civetteria » (pag. 153). Alla pagina 209 e seguenti dello stesso libro parlando a lungo delle qualità effettive degli animali a sangue caldo e a sangue freddo, dà sì agli uni che agli altri la *previsione de' futuri bisogni*, la *sensibilità alle altrui sventure*, il *desiderio del bene altrui*, e la capacità di fare *de' sacrifizj eroici;* le quali cose tutte sembrano supporre, nel sistema del nostro autore, un calcolo di piaceri e di dolori.

(3) *Teoria civile e penale del divorzio*, Milano 1803, pag. 83. Questa *nebbia di un lontanissimo avvenire* è utilissima immaginazione per rendere piacevoli i successivi istanti che compongono questa vita.

massime severe « con cui un perfido asceticismo corrompe la « morale da molti secoli » (1).

Essendo la virtù figlia del piacere (2), o più tosto nello stesso piacere consistendo, si riguarderanno per cause della virtù solamente quelle che accrescono i piaceri della vita.

« Inarcheranno per istupore le ciglia i *pedanti moralisti* s'io « dirò che le nostre virtù sono figlie della varietà introdotta « negli alimenti e nelle bevande non ubbriacanti, della col- « tura ne' giardini, dell'eleganza ne' mobili e negli abbiglia- « menti, dei progressi nella musica, nella letteratura e nelle « scienze » (3).

Di più. Chi « predica l'astinenza dai piaceri va spargendo « pel mondo il seme de' vizj più grandi e delle passioni più « nocive » (4). — L'astinenza « dai piaceri, la mortificazione

---

(1) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. VI. Chiamando un *perfido asceticismo* tutte le leggi morali, che in vece di piegarsi al piacere de' sensi si uniformano alla severa giustizia ed alla verità, si ottengono due vantaggi nel sistema del nostro autore: 1.° si copre di disprezzo la *morale della ragione*, a cui si vuol sostituire *quella de' sensi;* 2.° si dà una botta al Cristianesimo, che troppo rigido sostiene i diritti della ragione e predica all'uomo l'onestà invece del piacere.

(2) In qualche luogo il Gioja sembra dubitare egli medesimo della sua teoria. Per esempio, in un luogo, dopo aver detto: « Si può asserir franca- « mente che la virtù è la figlia primogenita del piacere », soggiunge, temperando la sentenza: « Non oso dire d'esso solo esclusivamente » (*Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 81). Allo stesso modo qua e colà par dubbioso sopra qualche altro de' suoi dogmi. Facendo il confronto fra l'intelligenza degli animali carnivori e frugivori, mette una nota, dove dice: « Il confronto sussiste intatto anche nell'ipotesi che le seguenti azioni non all'intelligenza si volesse attribuirle, ma al semplice istinto « (*Esercizio logico*, pag. 167). Par che dubiti pure della morale delle bestie, giacchè dopo aver parlato delle loro virtù, mette un paragrafo con questo titolo: « *Altre virtù supposte o reali* (*Esercizio logico*, pag. 221). Questa titubanza espressa con qualche sfuggevole parola, che sembra insorgere nell'animo del signor Gioja quando si tratta di dedurre delle conseguenze da' suoi principj, non si ravvisa però nell'ammettere i principj medesimi: in questi ci sembra costante. 1.° La sensazione corporea è ciò a cui si riducono i fenomeni, e forma il principio della sua filosofia teoretica. 2.° Il piacere corporeo è ciò a cui tutte si riducono le azioni umane, e forma il principio della sua filosofia pratica. Il giocare di parole e di sofismi utili non rende meno chiara ed espressa tale costanza del nostro autore ne' suoi principj.

(3) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 77.

(4) Ivi, pag. 79.

« dei sensi, l'austerità della morale, come ci vengono pre-
« sentate dagli antichi e moderni stoici, non solo svolgono i
« semi di tutti i vizj, ma chiudono la fonte delle più dolci
« virtù » (1).

In una parola, l'esistenza dell'uomo non essendo che sensazioni, e tutta la sua morale un calcolo de' piaceri, ne viene che « vergognarsi di cedere al piacere e al dolore è vergognarsi d'esser uomo » (2).

XVIII. Ora giacchè il *piacere* è l'unico stimolo dell'uomo (3),

---

(1) Ivi pag. 83. *Gli antichi e i moderni stoici*: è una di quelle denominazioni odiose che, sostituite in luogo di ragione, fanno il loro buon effetto e sono giustificate dalla utilità.

(2) Ivi, pag. 83.

(3) Secondo il nostro autore, « in qualunque sistema non si dà se non « per ricevere » (*Del merito* ecc. I, pag. 185). Egli non vede neppur possibile che l'uomo dia qualche cosa all'altr'uomo se non pel fine di riceverne il cambio. Illustra il suo detto nel modo seguente: « Ho detto che « in qualunque sistema non si dà se non per ricevere. In fatti, il principe « più saggio e più buono dando cariche ed onori alle persone le più accre- « ditate e più degne d'esserlo, riceve la pubblica lode. Allorchè la brama « della pubblica lode prevale sulle affezioni private nell'animo del sovrano, « le persone che abbisognano d'impieghi e d'onori, tentano di mostrarsene « degne con servigi pubblici o abilità capaci di renderli.

« Allorchè nell'animo del sovrano le affezioni private prevalgono sulla « brama della pubblica lode, le donne e i cortigiani tengono mercato d'im- « pieghi e d'onori. Questo mercato è segreto, semi-pubblico, pubblico, se- « condo che il sovrano è una metà, un decimo, o un centesimo d'uomo » (*Del merito*, ecc., I, pag. 185).

Per tal modo il Gioja non saprebbe immaginare come fosse nè pur possibile che un sovrano dispensasse le cariche pel solo amore della giustizia e dell'umanità, senza la vista della pubblica lode: un atto benefico segreto, pel nostro autore è un assurdo. Non già: egli è un assurdo pel nostro autore quando scrive il luogo sopra accennato: ma non quando confuta Majon, che dice, « Il nostro odio e il nostro amore è sempre un ef- « fetto del bene o del male che ci vien fatto ». Allora egli sa fare la seguente osservazione: « Convien dire all'opposto che le persone che amano di più, *danno di più;* quindi i padri e i benefattori s'affezionano di più ai « figli e ai beneficati, che non questi a quelli » (*Esercizio logico*, pag. 286). Ciò che resta però ancora all'autor nostro invisibile si è la giustizia, che è tutt'altro che una inclinazione al piacere; è un dovere anzi di frenare o di seguire la inclinazione al piacere secondo che è retta o torta, conforme alla legge o difforme: questa giustizia, secondo la quale deve l'uomo operare, è riguardata come impossibile da chi non ammette nell'uomo che il *piacere*, appunto perchè essa non è piacere.

ne viene che al piacere tutto il resto debb' essere sacrificato, non esclusa nè pure la *verità*.

XIX. « Alcuni moralisti hanno predicata la legge della ve-
« racità sì severamonte da escluderne ogni eccezione. A loro
« giudizio, se un nemico viene per uccidere mio padre che è
« in casa, io posso bensì ammazzare l'aggressore, se non mi
« è possibile salvare il padre in altro modo, ma non posso
« dire che questi è alla campagna o altrove. Questo *errore*,
« diffuso dal celebre vescovo d'Ippona (1) e suoi seguaci, di-
« mostra che quel severo moralista *non aveva afferrato il*
« *principio da cui nasce l'obbligo della veracità*, *e che ne*
« *fissa i limiti*. I discorsi come le azioni sono subordinati alla
« legge generale del *maggior utile*, e del *minor danno*. Ogni
« uomo dotato di senso comune sente che la *falsità* nell'ac-
« cennato caso e *simili*, mentre risparmia un delitto, non ca-
« giona alcun danno nè privato nè pubblico. La legge della
« *veracità* è simile a quella della *proprietà*: è dovere generale
« di dare la roba al suo proprietario; ma questo dovere non
« vuole che si dia la sua spada ad un furioso » (2).

Se s. Agostino non vedeva ciò che vede ogni uomo dotato di *senso comune*; vedevalo ben quel re, di cui narra Mustadin Saadi.

Mustadin Saadi nel suo *Rosarium politicum* riferisce che un certo re condannò a morte uno de' suoi schiavi; a cui un suo cortigiano tentò salvare la vita con una menzogna.

« Un altro cortigiano, iniquo per carattere, facendo rim-
« proveri al primo, gli disse che non conveniva ad un uomo
« del suo rango il mentire alla presenza del re. — Il re of-
« feso da questa gratuita e inopportuna malvagità, Ciò può
« ben essere, replicò; ma la menzogna che voi gli rimprove-
« rate, più che la vostra verità è pregevole; giacchè con que-
« sto mezzo egli procacciò di salvare la vita ad un uomo,
« mentre voi tentate di togliergliela: ignorate voi questa mas-
« sima? *La menzogna che frutta un bene, vale più della ve-*
« *rità che produce un danno* » (3).

XX. La verità si può sacrificare al piacere tanto allorchè ciò si rende vantaggioso al piacer nostro, come se si rende vantaggioso all'altrui. In quanto al piacer proprio,

(1) S. Agostino.

(2) *Del merito e delle ricompense*, I, 231.

(3) *N. Galateo*, 4.ª edizione milanese, pag. 387.

« Alfieri negò d'essere autore dell'opera intitolata *Del principe e delle lettere*, quando lo svelarlo avrebbe prodotto un « delitto di più contro le lettere, nissun vantaggio reale al « pubblico, e sommo danno all'autore » (1).

XXI. « Allorchè poi si tratta di verità che, dette ad altri, « frutterebbero loro dispiacere senza corrispondente vantaggio, « non v'è motivo di seguire la massima degli Essenj » (2), che « facevano voto di prendere sempre il partito della verità (3).

---

(1) *Del merito* ec., I, 231. Perchè tante restrizioni? Il sistema del piacere è semplicissimo di sua natura. Se il *piacere* è l'unica regola dell'operare, basta che il negare d'esser autore d'un libro, di cui si è autore, faccia evitare il dolore, apportando insieme il maggior piacere. Il vantaggio del pubblico non può entrare in questo sistema che come una cosa *piacevole al nostro bugiardo;* il quale se non ha il *senso* per un tal piacere, chi mai lo potrà condannare, mentre non c'è altra regola, secondo la quale giudicarlo, se non la sensazione piacevole? L'introdurre adunque nel nostro sistema il *vantaggio del pubblico*, lo screditа: pare che l'autore ne senta l'insufficienza, e tenti d'inserirvi ancora alcuno di que' vecchi principj *morali* proclamati da que' *moralisti pedanti* che seguivano la ragione anzi che la sensazione.

(2) *Del merito* ec., I, 231.

(3) *Del merito* ec., I, 231. Per esser coerenti nel *sistema del piacere*, converrebbe dire 1.° che se il dispiacere altrui a noi è indifferente, in tal caso non c'è ragione di dire altrui più tosto parole piacevoli che dispiacevoli, più tosto vere che false: 2.° se il dispiacere altrui a noi è spiacevole, dovremo dire altrui parole piacevoli, sieno poi vere o sieno false, questo è indifferente: 3.° se poi il dispiacere altrui a noi è piacevole, dovremo cercar parole che altrui dispiacciano, essendo sempre indifferente che sieno vere o che sieno false, purchè ottengano questo fine del piacere. Questo terzo caso sarebbe quello dell'odio che portiamo altrui, o della vendetta, per la quale diventano a noi piaceri i mali altrui: « La natura che tende alla conservazione degli individui, ha posto un piacere nella vendetta », dice il nostro filosofo. — Di più: « Siccome a gradi uguali, l'uomo resta più inasprito dal dolore che solleticato dal piacere, e l'ingiuria è un sentimento « doloroso e l'amicizia un sentimento piacevole, perciò si scorge in generale « che nelle loro rispettive gradazioni l'amicizia deve cedere alla vendetta » (*Del merito*, I, pag. 94, 96). Laonde nelle parole surriferite, l'autor nostro pare che non abbia il coraggio di conservare la purità del suo sistema: giacchè in quelle parole egli suppone gratuitamente, 1.° che noi *dobbiamo* cercare il bene altrui, se a noi non viene alcun danno dal medesimo; mentre nel *sistema del piacere* in tal caso non c'è ragione di cercare l'altrui bene più tosto che l'altrui danno, se oltre non esserci dannoso il bene altrui, non ci è altresì piacevole: 2.° che quando è egualmente piacevole la verità

« L'uomo buono scusa gli altrui difetti anche a spese della » verità, allorchè non ne viene danno ad altri » (1).

XXII. La licenza che accorda il nostro autore di poter dire delle menzogne, è comodissima. Siete in tempi di persecuzioni? le menzogne (2) vi ajuteranno a scamparne. Eccovene un esempio:

« Parecchi tra i primi cristiani, detti *libellatici*, imitarono « in qualche modo la condotta di Bruto; ecco in quali oc- « casioni. I governatori delle provincie romane, troppo pru- « denti per non combinare lo zelo pel paganesimo col loro « interesse (3), vendevano ai cristiani, in tempo di persecu-

e la menzogna, si debba anteporre la verità; e pure non c'è alcuna ragione di far ciò nella detta ipotesi: noi non potremmo in tal caso nulla più che essere indifferenti all'una ed all'altra. Altrimenti il dire che noi dobbiamo preferire il bene altrui anche nel caso che egli sia a noi indifferente, è un supporre che il bene altrui sia rispettabile anche indipendentemente dal piacer nostro: il dire che la verità, supposta egualmente piacevole della menzogna, si deve preferire a questa, è un ammettere qualche pregio assoluto nella verità, diverso dal piacere: è un ricadere in quel perfido *asceticismo* che ammette un'altra fonte delle obbligazioni morali, diversa affatto dal piacere, e che corrompe da tanti secoli la morale de' sensi, e quelle delei virtù che colle bestie accomunano gli uomini.

(1) *N. Galateo*, pag. 387. Convien aggiungere: *se questo danno però non sia forse a lui piacevole od utile:* e quest'aggiunta è necessaria, quando per *uomo buono* s'intenda quegli che cerca il maggior piacere possibile, unico stimolo de' suoi nervi. Che se poi per uomo *buono* s'intenda qualche *ostrogoto*, che segue la morale de' teologi pedanti che fanno della *carità* un *dovere* in vece di un *piacere;* in tal caso questi amerà la verità altrettanto che la vera carità, e tacerà quando non saprà scusare gli altrui difetti se non a spese della verità.

(2) Convien riflettere che la ragione che autorizza a dire una menzogna, autorizza a dirne quante all'uomo *piace*, purchè però egli sappia calcolar bene la somma delle sensazioni aggradevoli che con queste egli si procaccia, o delle sensazioni disaggradevoli che con queste fugge. Perciò i limiti che qua e là sembra mettere il nostro autore nella permissione che egli ci dà di esser bugiardi, si debbono attribuire 1.° o ad un poco di pusillanimità nel cavare tutte le conseguenze del suo sistema, giacchè è difficile lo svestirsi di tutti i *pregiudizj* dell'età giovanile; 2.° o ad una *bugia* che crede utile a sè per non urtare troppo di fronte l'opinione dominante: « Specifi- « cando, egli dice, l'elemento della convenienza sociale nella definizione del « merito, ho consultato più lo stato dell'opinione popolare, che l'esattezza « filosofica » (*Del merito* ecc., I, 3.)

(3) Questi governatori *prudenti* conoscevano assai bene la *morale dei piaceri.*

« zione, de' certificati o de' *libelli*, ne' quali attestavasi che le
« persone ivi nominate s'erano sottomesse alle leggi gentili,
« il che era uno schermo contro le delazioni. Questa menzo-
« gna (1), attestata dai governatori, era resa necessaria dalle
« leggi intolleranti dell'Impero. Il difetto di questi attestati si
« era di procurare credito alla vecchia religione gentile do-
« minante, a pregiudizio della cristiana nuovamente introdotta.
« Ma da un lato questo credito non era gran cosa in tempo
« in cui non esisteva la stampa; dall'altro il pubblico sapeva
« che i governatori avevano delle buone ragioni per essere
« umani. Quindi la Chiesa non imponeva che una lieve pe-
« nitenza alle persone colpevoli di questa dissimulazione pro-
« fana » (2).

---

(1) Tre sono le opinioni sopra i *libellatici*: 1.ª quella di Tillemont, il quale crede che i libellatici non avevano realmente rinunziato alla fede, nè sacrificato agli idoli, e che il certificato da essi ottenuto fosse falso: 2.ª quella di Baronio, che opinava essere il certificato rilasciato a' libellatici, vero, ed ottenuto mediante l'apostasia: 3.ª quella di Bingham, che stima comprendersi sotto il nome di libellatici tutti quelli che ottenevano il detto certificato, fosse poi mediante l'apostasia, fosse mediante altri mezzi. Il nostro autore spaccia per certa la prima, non perchè sia certa, ma perchè gli sembra utile al suo sistema che difende la menzogna, e che trova bene d'insegnare contemporaneamente colla teoria e colla pratica.

(2) *Del merito* ecc, I, pag. 232. Il nostro autore mostra qui di credere che la Chiesa non punisse la *menzogna* ne' libellatici, ma solo il credito che veniva da quella al paganesimo; quasi che la Chiesa della sola menzogna non avesse fatto alcun caso. Egli finge di non sapere che la Chiesa si è sempre dichiarata esser *la colonna ed il firmamento della verità*, e che ha sempre condannato le bugie d'ogni specie, e tanto le *piè frodi* quanto le *frodi filosofiche*. Scoprendo io questa finzione nel nostro autore, credo che me ne saprà grado, perchè nel suo sistema il fingere per utilità è un dovere morale, ed io gli vengo con ciò a fare un elogio.

Per questa ragione proseguirò francamente a far notare la lodabile falsità delle sue asserzioni storiche. Egli vi assicura che *la Chiesa non imponeva che una lieve penitenza alle persone colpevoli di questa dissimulazione profana*, quasi che la considerasse come un lieve peccato. Ascoltiamo ora i sentimenti della Chiesa sopra i libellatici dalla bocca di uno storico fedele, di uno di quei pedanti che seguono la verità anzi che l'utilità per regola di loro parole. « Ma sia che la loro apostasia fosse reale o solamente simu-
« lata, questo delitto era *gravissimo*: quindi la Chiesa affricana non rice-
« veva alla comunione quelli che erano in esso caduti, se non dopo lunga
« penitenza. Questo rigore mosse i *libellatici* a indirizzarsi ai confessori ed
« ai martiri che erano in prigione o che andavano alla morte, al fine di ot-
« tenere, colla loro intercessione, il rilasciamento delle pene canoniche che

XXIII. Avete voi una guerra con alcuno? se userete liberamente anche delle menzogne e delle imposture, arriverete più presto al vostro fine di opprimere il vostro inimico: questo è tutto ciò che vi deve interessare.

« Siccome, allorchè è accesa la guerra tra due stati, ciascuno diffida dell'altro, e sta in guardia contro le false apparenze; quindi le *frodi* che reciprocamente si commettono in tempo di guerra, passano nell' opinione pubblica senza taccia di rimprovero, anzi ottengono lode, *in ragione della picciolezza del mezzo impiegato a fronte del successo ottenuto.*

« Parmi che non si possa fare rimprovero a questo giudizio del pubblico, giacchè s'incomincia una guerra non per far pompa di coraggio, ma per ottenere vittoria, e *tra tutti i mezzi* (1) *che conducono a questo fine, quello certamente è preferibile, che costringe* l'inimico a prendere presto la fuga o diminuisce l'effusione del sangue » (2).

« restavano loro a subire: questo era ciò che s'appellava *dimandar la pace.* « L'abuso che si fece di questi doni di pace, cagionò uno scisma nella Chiesa « di Cartagine, al tempo di s. Cipriano: questo s. Vescovo si levò con for- « tezza contro questa facilità di rimettere simiglianti prevaricazioni, come « si può vedere nella 31, 51 e 68 delle sue lettere, e nel suo trattato *De lapsis* (*Enciclopédie méthodique*, THÉOLOGIE, *Artic.* LIBELLATIQUES).

(1) Il nostro autore ammette qui in tutta la sua larghezza la massima che *i mezzi sono santificati dal fine.* Di più, nel suo sistema i mezzi d'ogni specie acquistano una *santità* la più sublime, poichè il fine che li santifica è il santissimo *piacere.* Tutto sta che non si sbagli nel fare il calcolo del massimo piacere ottenibile nella vita presente: che se alcuno sbagliasse, peccherebbe, e dovrebbe render conto del suo sbaglio.... a sè stesso. La pena del suo peccato sarebbe il piacere perduto ed il male che avrebbesi tirato addosso; o per dir meglio, questo male sarebbe insieme peccato e pena.

(2) *Del merito,* ecc., I, 232, 233. Il capitano è lodabile se risparmia l'effusione del sangue, perchè è *spiacevole* vedere spargere il sangue. Che se gli fosse *piacevole,* che avrebb'egli a fare secondo il sistema morale del nostro autore? procacciarsi il maggior *piacere possibile?* Quest'è uno di quei casi, a' quali il nostro filosofo col suo sistema s'arresta, rifugge: tanta pusillanimità appresso i pedanti gli fa certo onore, ma appresso i filosofi,... ma appresso sè stesso? — Egli non può già dire: « Ciò che fa male altrui *deve* essere piacevole, e ciò che fa bene *deve* piacere ». Chi lo autorizza a pronunciar questo *deve*? È egli il *piacere* in persona che così parla? Se è il piacere in persona, avrà qualche autorità, essendo solo il *piacere* il legislatore. Ma se non è il *piacere* in persona, che autorità s'arroga egli

XXIV. Da ciò che abbiam detto s'intende in che modo il nostro autore debba sciogliere il problema proposto nel secolo scorso dall' Accademia di Berlino, « Se v'erano casi in cui « fosse utile ingannare gli uomini, ovvero porre per base de- « gli errori alla morale del popolo » (1)? Egli lo risolve af- « fermativamente, ma colle seguenti restrizioni:

« 1.° Che non si debbe giammai ricercare il soccorso delle « opinioni erronee, quando la verità basta da sè sola (2).

« 2.° Che tra le opinioni erronee, in parità d' efficacia, fa « d'uopo scegliere quelle delle quali è impossibile o quasi im- « possibile dimostrare la falsità nella data situazione della pub- « blica intelligenza.

« 3.° Che è permesso ricorrere alle accennate opinioni sol- « tanto ne' casi d' utilità manifesta e d'importanza speciale (3).

« Da ciò segue ad evidenza (4), che, siccome le idee erronee

di prescrivere agli uomini ciò che lor debba piacere? Non lo sapranno essi stessi quello che a loro piacerà? E se a loro piacerà, lo faranno; altrimenti nessuno avrà il diritto di costringerli a far checchessia. L'esser loro piacevole questo o quello, è un fatto, e non può esser *dovere* alcuno: perciò ognuno, nel sistema del piacere, rimane nella piena *sua libertà*. Tanta è questa libertà, che alla fine il *piacere* stesso, quand'anche fosse una persona in carne ed ossa, non potrebbe imporre dovere alcuno. La sua voce non sarebbe che questa: « La tal cosa è piacevole, dunque tu falla, se « vuoi godere; ma se non ti cale di godere, sei dispensato ». Ecco la voce di un legislatore di nuova specie: l'*obbligazione* morale in somma è sparita; è rimasta sola la inclinazione a ciò che diletta, che di natura sua resta in arbitrio dell'uomo.

(1) *Del merito* ecc., I, pag. 233.

(2) Perchè mai il nostro autore preferisce la *verità* all'*errore*, quando con quella si può ottenere un utile uguale? Forse perchè la verità, *cæteris paribus*, sia più utile? questo è escluso dall'ipotesi: abbiamo supposto egualmente *utile* l'errore come la *verità*. Forse perchè la verità abbia un pregio in sè stessa, indipendentemente dall'utilità che ne può venire all'uomo, il quale la renda venerabile a preferenza dell' errore? in tal caso il nostro autore associerebbe al *piacere* qualche altro *principio morale*, e contraddirebbe al fondamento del suo sistema, la *sensazione reale*.

(3) Perchè nei soli casi d'*importanza speciale?* Se la verità non ha nulla di preferibile all'*errore*, indipendentemente dall'utile che apporta, egli è ragionevole di servirsi dell'*errore* anche ne' casi di poca importanza, purchè renda un piacer maggiore che la verità. Ripeto, queste esitazioni del nostro autore, poco coerente e poco saldo nel sistema, fanno onore al suo cuore, almeno a giudizio degli *ostrogoti* e de'*teologi pedanti*.

(4) Questa evidenza è relativa alla natura dell'occhio del nostro autore, come il sapore de' cibi è relativo al palato di chi mangia, per ridurre la cosa a sensazioni reali.

« perdono l'efficacia a misura che l'opinione pubblica si il-
« lumina, perciò non conviene far uso, nel secolo XIX, di que-
« gli espedienti che riuscirono nel X od XI » (1).

XXV. Ma per abbattere maggiormente il pregiudizio dei teologi pedanti, che suppongono esistere una distinzione morale fra la verità e la menzogna, mentre non esiste che fra l'utile e il dannoso, e più propriamente fra il piacere e il dolore; sentiamo altresì le ragioni con cui il nostro autore difende la risoluzione del sopraddetto problema. Ecco quali esse sono:

« 1.° Dacchè esistono uomini, esistono opinioni diverse sopra parecchi punti di culto e di morale.

« Non esaminiamo dunque (2) qual opinione è vera e quale
« è falsa, ma quale è utile e quale dannosa; non la di lei
« conformità collo stato reale delle cose, ma la di lei effica-
« cia relativamente allo scopo che vagheggiamo (3). In fatti, vi
« sono parecchie situazioni d'animo e d'intelletto, nelle quali
« talvolta l'*intensità* delle idee vere è minore dell'intensità

---

(1) Il nostro autore, che spiega un zelo sommo per l'*incivilimento*, sembra che nol riponga nei progressi della *verità*, ma dell'utilità: egli predica l'*istruzione*; ma nulla monta che si divulghino con essa delle verità o degli errori, purchè sieno utili. La rozzezza de' secoli barbari non sembra esser mai arrivata tant'oltre: la morale di quel tempo oscuro non conobbe un principio sì fecondo qual è quello « d'ingannare sistematicamente il popolo per sua utilità ». Era riserbata tanta luce ad un filosofo del secolo scorso qual è il nostro autore.

(2) La conseguenza è drittissima: vi sono opinioni diverse circa parecchi punti di culto e di morale; dunque non esaminiamo qual sia la vera e quale la falsa. Se l'opinione fosse una sola, l'esame sarebbe escluso di sua natura. Per tal modo il nostro autore c'insegna che ogni esame circa il vero ed il falso delle cose più importanti si debba lasciare. Se supponiamo che su questo principio egli scrivesse i suoi libri, noi vediamo tantosto sparire le contraddizioni di cui sono pieni, e rendersi innocui gli errori di cui riboccano.

(3) Basta vagheggiare uno scopo per avere il dritto di adoperare tutti i mezzi che conducono al medesimo. Il giovinastro che vagheggia le figlie di famiglia e le spose altrui, deve guardare di scegliere i mezzi che sieno più efficaci allo scopo, ma procedere nello stesso tempo con cautela per non esporsi a pigliar delle busse. Parimente nello scopo suo sia temperante, acciocchè non giunga la sazietà soverchia ad annojarlo. Questo commento fatto al nostro filosofo, non lo diamo già come conforme alle sue intenzioni: l'abbiamo più fiate veduto, nelle conseguenze egli s'atterrisce e vien meno: noi non commentiamo che i suoi principj.

« delle opinioni erronee od affezioni contrarie, talvolta non
« si vede il vantaggio della verità, perchè collocato in certa
« distanza; in somma i popoli sono spesso simili ai ragazzi, che
« restano più spaventati dall'amarezza della medicina, che al-
« lettati dall'idea della salute. In questi casi il medico involge
« la pillola nello zucchero o asperge di liquor soave gli orli
« del vaso (1), e con felice inganno procura la guarigione.
« Nell'undecimo secolo, in cui gli odj si sfogavano nel san-
« gue, le risse rinascevano dalle risse, le devastazioni succe-
« devano alle devastazioni, alcuni personaggi pii accertarono (2)
« d'avere ricevuto dal Cielo l'ordine di comandare agli uo-
« mini una tregua di quattro giorni, cioè dalle prime ore del
« giovedì, sino alle prime del lunedì. In questo intervallo,
« chiunque, e qualunque fosse la di lui credenza, doveva es-
« sere libero d'attendere a' suoi affari senza molestia; e con
« pene temporali e spirituali dovevano essere puniti coloro
« che, durante la tregua di Dio, esercitassero qualche ven-
« detta contro i loro nemici o quelli dello Stato. — Poco im-
« porta che questa rivelazione fosse vera o falsa; è fuori di
« dubbio ch'ella era utile e conforme alle idee più generali
« che la specie umana si forma della divinità; e la pace si
« è il più bel regalo ch'ella possa fare agli uomini.

« Allorchè il terremoto atterrò il colosso di Rodi e gli
« spezzò il ginocchio, i Rodiani pretesero che l'oracolo di
« Delfo avesse loro vietato di rialzarlo (oracolo dettato pro-
« babilmente da una saggia economia (3)), e lo lasciaron gia-
« cere a terra nello stato in cui si trovava.

---

(1) Il medico, coll'immelare gli orli del vaso al fanciullo, non mentisce, perchè il dolce che porge al fanciullo è reale, e non solamente espresso in parole. Il diffondere all'incontro nel popolo degli *errori* è un mentire vero e solenne: l'esempio adunque non quadra, ma serve al fine di diminuire il pregiudizio che rese all'uman genere in tutti i secoli scorsi orribile la menzogna.

(2) Quando questi personaggi non fossero stati persuasi della loro missione, ed avessero detto una *menzogna*, non sarebbero stati lodevoli secondo la morale cattolica, ma bensì secondo la morale filosofica dell'autor nostro.

(3) Se gli oracoli potessero essere un fonte di economia, e si potesse loro acquistar fede per virtù dell'impostura, si converrebbero ristabilire, secondo questi morali principj: per accrescer piaceri o ricchezza, permette il nostro filosofo di esser furbi, e di rodere il popolo *superstizioso*. È una calunnia adunque l'attribuire alla filosofia l'essere interamente inimica della *superstizione*.

« Negli addotti e simili casi, quelli che conoscono la fal-
« sità delle idee popolari, conoscono anche il vantaggio della
« misura governativa, e da questo sono indotti a giustificarla;
« e quelli che giungono poscia ad accorgersi che le idee po-
« polari son false, non hanno diritto d'accusare il governo di
« averli ingannati, giacchè questi, come spesso succede, po-
« teva essere ligio alle erronee idee del volgo » (1).

XXVI. Ma se la menzogna è onesta quando è utile (2), sembra però, secondo il calcolo dell'utilità che fa il nostro filosofo, che utile non fosse nel fatto di Consalvi, che rompendo la data fede al Borgia, lo fece prigione e mandollo in Ispagna.

« Per quanto sia utile la perdita d'uno scellerato celebre,
« qual era Cesare Borgia, il *rispetto alla fede* pubblica (3),
« che forma il legame della società, presenta utilità maggiore:
« senza questo rispetto, nissuno s'affida più alle promesse del
« governo, ed egli rimane privo dell'immensa forza che pro-
« cura il credito » (4).

XXVII. « Ho addotto questo fatto, prosegue il nostro au-
« tore, per salire alla distinzione generale tra l'utile *momenta-*
« *neo* e l'utile *futuro* anco nelle cose morali. Dimenticano
« questa distinzione coloro che vogliono supporre opposizione
« tra ciò che è utile e ciò che è onesto (5). A difesa della

(1) *Del merito* ecc., I, pag 233 e seg. Sicchè, perchè i governanti possano mentire liberamente, si richiede 1.° che la menzogna sia utile a loro giudizio, 2.° che non possano essere scoperti o biasimati.

(2) Questa massima, non c'è mezzo alcuno, o conviene ammetterla in tutta la sua generalità, o bisogna condannarla del tutto. I principj del nostro autore stanno per la prima sentenza, perchè 1.° il solo piacere è il fine di tutto, e 2.° anche la menzogna la riconosce atta ad apportare il maggior piacere.

(3) Questo è il calcolo che ne fa il nostro autore: per altro al Consalvi sarà sembrato più *piacevole* il contrario. In tal caso chi potrà condannarlo se il calcolo del piacere gli è riuscito diverso? chi può aspirare in simili calcoli all'infallibilità?

(4) *Del merito* ecc., I, pag. 235.

(5) L'onesto è ciò che si *deve* fare: l'utile è ciò che *piace* di fare. V'ha dunque distinzione essenziale fra l'utile e l'onesto: ed è falso che coloro che riconoscono questa distinzione, dimentichino di considerare che altro è utile *momentaneo* ed altro *futuro*. Essi affermano, che tutto l'utile momentaneo, e di più il futuro, fosse pure di tutta intera questa vita, non *autorizza* nessuno a tradire il suo dovere: questo dovere può esistere indipendentemente dal piacere, perchè il dovere viene da una *legge* che l'uomo

« loro opinione citano il detto di Aristide relativamente al pro-
« getto di Temistocle, sul quale questi non volle spiegarsi che
« a lui solo. Il progetto di Temistocle è utilissimo, disse Ari-
« stide al popolo adunato, ma è ingiustissimo. Si crede di
« scorgere qui, aggiunge Bentham, un'opposizione decisa tra
« l'utile e il giusto, e si inganna; qui altro non v'ha che un
« confronto tra i beni e i mali. *Ingiusto* è una parola che
« presenta l'unione di tutti i mali risultanti da una situazione,
« in cui gli uomini non possono più fidarsi gli uni agli al-
« tri (1). Aristide avrebbe potuto dire: Il progetto di Temi-
« stocle è utile al presente, ma nocivo pel futuro; ciò ch'egli
« vi dà, è nulla a fronte di ciò che vi toglie » (2).

---

riceve dal di fuori, e che è ben diversa dalla sua *sensazione*. Dico *non autorizza*, perchè il dire *obbliga* sarebbe una contraddizione in termini, secondo l'espressione de' logici.

(1) *Falsa* definizione, ma *utile*, secondo il giudizio dell'autor nostro: in fatti, ella ha per iscopo l'utilità stessa. La definizione vera della *ingiustizia*, sebbene meno *utile*, giacchè l'utilità è da essa esclusa in quel modo che una essenza esclude l'altra, sarebbe questa: « *Ingiustizia è il torre l'altrui* »: per esempio, levando voi la vita ad un uomo che passa con voi per una foresta, nella quale nessuno vi vede, nessuno vi scopre, voi siete ingiusto, sebbene vi arricchiate impunemente delle ricchezze ond'è carico quell'innocente viaggiatore.

(2) *Del merito* ecc., I, pag. 236. Che Aristide, in vece di dire: « È utile, ma è ingiusto il progetto di Temistocle », avesse potuto dire: « È utile al presente, ma nocivo pel futuro »; è una asserzione che non si prova, ed oso dire che non si può provare. In fatti, il progetto di Temistocle era quello di abbruciare i vascelli de' Greci tutti raccolti nel porto Giteo, onde assicurare l'imperio del mare, e perciò il dominio della Grecia agli Ateniesi. Aristide esaminò questo progetto, e non furono già le conseguenze del medesimo che lo impaurirono: anzi egli vedeva che il progetto poteva riuscire, e che poteva assicurare la grandezza di Atene. Se egli avesse temuto qualche conseguenza funesta per Atene dall'incendio della flotta greca, non v'ha dubbio che avrebbe parlato diversamente agli Ateniesi: egli avrebbe detto loro: « Il progetto di Temistocle ha, a dir vero, una utilità apparente, ma in realtà è molto pericoloso, perchè io ben prevedo che trarrà seco delle funestissime conseguenze ». Ma egli nulla di questo disse, ma bensì: « Ateniesi, nulla di più utile io ritrovo del progetto di Temistocle, ma nulla di più ingiusto ». Il pretendere che Aristide dicesse così, non perchè avesse un'idea dell'onestà, distinta essenzialmente da quella dell'utilità, ma solo perchè prevedesse delle conseguenze sinistre da quel progetto, è così gratuito, come tutto ciò che si assume dalla storia per far servire al proprio sistema colla violenza logica, propria degli uomini sistematici. Aristide in tal caso avrebbe parlato contro il senso comune, e contro il valore comunemente attribuito ai vocaboli.

XXVIII. V' ha però di più in favore della falsità. Essa è collegata sì strettamente col sistema del piacere, che secondo questo sistema, è in essa che consiste la più bella parte della morale, e la più umana virtù.

Di più, altre sono le basi da assumersi, volendo giudicare un progetto simile a quello di Temistocle, contrario alla giustizia; ed altre, volendolo giudicare contrario alla utilità. Per giudicarlo contrario alla giustizia, bastava rilevare 1.° che era un violare la proprietà altrui senza bisogno di difesa, ma per una ambizione d'ingrandimento; 2.° che era un violarla perfidamente. All'incontro, per giudicare che quel progetto fosse stato contrario all'utilità, bisognava prevedere le conseguenze del medesimo, e calcolare, secondo la verisimiglianza, come la cosa sarebbe andata a finire. Sono dunque cose diverse l'utilità e la giustizia, esigono un diverso calcolo e dipendono da diversi principj.

Io richiedo ancora, se si sentirebbe in caso il Bentham, o il Gioja suo seguace, di dimostrare veramente che *il progetto di Temistocle sarebbe stato dannoso agli Ateniesi*. Per me, io lo credo impossibile; tanto più, che trattandosi di calcolare le conseguenze di un'operazione, non si può in nessun modo istituire una vera *dimostrazione;* ma non si può che fare un calcolo di mera *probabilità:* un calcolo che, appunto perchè non si tratta che di *probabilità*, varierà in tanti modi quante sono le teste che lo fanno: un calcolo, nel fare il quale, un uomo forse si avvicinerà più dell'altro, secondo che possiede maggiore esperienza e maggiori cognizioni delle minute circostanze delle cose e delle persone; ma che si può però sempre francamente asserire, essere superiore a tutte le forze dell'ingegno umano ritrovarne il risultato certo: perchè nelle cose future contingenti vi sono sempre delle circostanze occulte, e nascono tali accidenti impreveduti, che fanno trovare poscia in errore i più grandi calcolatori. Per tal modo, il pretendere che l'uomo trovi ciò che è giusto mediante il calcolo di ciò che è utile, è un pretendere l'impossibile: è un volergli far prendere una via interminabile, quand'anche questa ci fosse e menasse allo stesso termine, in vece d'una comoda e breve. Il sostituir poi alla giustizia l'utilità, oltre che è un annientar quella fino nella sua essenza, è ancora un abbandonar gli uomini a seguire dei giudizj variabilissimi e fallacissimi, i quali non potrebbero in alcun modo avere in sè ciò che si richiede per formare qualche morale autorità.

Ma di nuovo, e non poteva forse riescir utile agli Ateniesi l'ingiusto progetto di Temistocle anche in futuro? Chi mai presume di veder tanto nel futuro, da poter affermare indubitatamente il contrario? Non v'ha dubbio, che i Greci da quel fatto sarebbero stati sdegnati. Ma chi può assicurare che non si fossero potute rinvenire delle vie per calmarli? Intanto la forza sarebbe rimasta tutta nelle mani degli Ateniesi: in questo, Aristide era d'accordo con Temistocle: agli altri Greci non sarebbe rimasta che la *ragione disarmata*. Ma l'*opinione* stessa chi può affermare che non si fosse potuta dividere ed elidere col tratto del tempo? Chi può dimostrare che

Ciò che distingue l'uomo dagli altri animali, sono i bisogni della sua maggior memoria ed immaginazione che « diffon- « dono l'*illusione* sopra più oggetti, e accrescono in lui gli

---

gli Ateniesi non avrebbero potuto inventare qualche pretesto specioso, che tirasse molti a dare loro ragione? Supponiamo che avessero dichiarato di far ciò per loro difesa, per difesa di tutta la Grecia contro la prevalente potenza degli Spartani, che erano alla testa della forza navale. L'odiosità gettata sopra questo popolo guerriero ed aspirante anch'egli realmente al dominio della Grecia, ben colorita, resa verisimile con dei fatti interpretati astutamente, con degli aneddoti inventati, con delle parole equivoche raccolte e interpretate maliziosamente dagli Ateniesi, non avrebb'egli potuto diminuire in gran parte l'esecrazione del tradimento, se non fors'anco cangiarlo in un pubblico beneficio? Sarebbe egli assurdo che gli Ateniesi, dopo quel fatto, avessero mantenuta la loro prevalenza sopra tutta la Grecia, a quel modo stesso che la mantennero i Romani, pubblicando solennemente a suono di tromba la libertà greca, e facendo ricevere il beneficio della medesima dalla magnanimità de' vincitori, o più tosto de' liberatori dal tirannico giogo de' Lacedemoni? Quanti mezzi non ha l'avvedimento politico per oppor forze a forze, spargere sospetti, diffonder menzogne, dichiarate utili in molti casi dal nostro autore? Se tutte le piccole città fossero state favorite dai nuovi signori, queste sarebbero state con ciò solo attaccate a' loro benefattori: fomentare tutte le discordie e gli odj, sostenere tutte le ragioni di quelli che avevano qualche astio contro i Lacedemoni e gli altri popoli atti a dar timore, ecco dei mezzi onde gli Ateniesi potevano sostenere l'indegno ed ingiustissimo loro fatto. Finalmente, passato il bollore momentaneo, non sarebbe punto stato impossibile di persuadere a tutti i Greci un trattato di pace favorevole agli Ateniesi, dimostrando che la pace era miglior partito che la guerra, sì all'una che all'altra delle due parti.

Non c'è forse nessuna *ingiustizia*, che abbia recato dell'utilità non solo momentanea, ma ben anche stabile nel tempo futuro a chi la commise? Chi potrà dire che non sia stato utile a Romolo il fratricidio di Remo? La storia dice che la conseguenza di un tal delitto si fu l'esser egli rimasto senza emulo, signore assoluto della nuova città. Il ratto delle Sabine fu forse utile solo nel momento o anche pel futuro? Questo fatto *ingiusto* produsse bensì una guerra, ma tale che finì col vantaggio de' Romani, che cominciarono con quella appunto i primi passi della loro grandezza. Che danno venne ad Augusto dall'aver sacrificato all'odio altrui ed alla propria ambizione la vita di Cicerone? Questo delitto, lungi che gli fosse dannoso nel futuro, fu anzi a lui un gradino pel quale ascese alla immensa potenza che il fece signore del mondo, trapassandosi ben quarant'anni in quell'apice di fortuna tranquillamente.

È adunque gratuita e falsa l'asserzione che la giustizia non sia che l'utilità calcolata anche pel tempo futuro. La giustizia è *essenzialmente* diversa dall'utilità; e talora si rimane oppressa in questa vita dall'ingiustizia di quelli, che ogni cosa più sacrosanta, per l'utilità, si pongono sotto i piedi:

« stimoli a ricercarli » (n.° III): questa illusione è il campo della morale umana (n.° III), a differenza della bestiale; giacchè le bestie sono racchiuse nel mondo reale.

---

non è questa vita il luogo nè pure dove la giustizia si trovi sempre congiunta colla utilità, non che sia la cosa medesima: ed il giusto, schiacciato bene spesso dal prepotente, deve rialzar lo sguardo ad un più sublime rimuneratore, che dopo questa vita ragguagli le cose umane ad una più giusta misura, e compensi l'uomo probo d'una utilità che non può essere soggetta al ridicolo calcolo del mortale perverso e presuntuoso.

Il sofisma di Bentham, che la giustizia non sia che l'utilità calcolata anche pel tempo futuro, si appoggia alla gratuita supposizione che *la giustizia sia sempre congiunta colla maggiore utilità*. Se ciò fosse, in questa vita non si potrebbe ancora confondere *l'utilità colla giustizia*. Di più, non solo l'*utilità* non è lo stesso che la *giustizia*, ma non si può nè pure assumere l'*utilità* per il principio di conoscere la giustizia: perchè, come dicevamo, per conoscere ciò che sia veramente utile in futuro, bisognerebbe essere una divinità che sa ciò che è per succedere.

La gratuita asserzione poi, che *la giustizia sia sempre congiunta colla maggiore utilità*, essenzialmente indimostrabile com'ella è, e come sono tutti i fatti generali, che non si possono ragionevolmente indurre che da tutti gli innumerabili fatti particolari che in sè comprendono; venne probabilmente ammessa da' nostri filosofi per una osservazione male applicata.

Essi osservarono che *la pratica della ingiustizia presenta l'unione di tutti i mali risultanti da una situazione, in cui gli uomini non possono più fidarsi gli uni agli altri*. Questa osservazione è vera quando l'ingiustizia si suppone universalmente praticata: dunque, conchiusero, ogni atto ingiusto è dannoso. Falsa conclusione, e uguale a quest'altra: « Se tutti gli uomini si applicassero « alle scienze, non ci sarebbe chi coltivasse la terra e si perirebbe di fame: « dunque ognuno che si applica alle scienze, è dannoso alla società ». All'incontro si deve dire, « dunque lo studio delle scienze si deve conciliare « con ciò che è necessario alla sussistenza ». Che prova dunque il principio, che « *ingiusto* è una parola che presenta l'unione di tutti i mali risultanti « da una situazione, in cui gli uomini non possono più fidarsi gli uni agli « altri »? Prova solo, che l'ingiustizia non deve mai essere *generale* per essere utile: prova che chi vuol esser ingiusto, deve farlo con cautela, con destrezza, rarissime volte, con secretezza somma, o con ipocrisia raffinata, ben difeso dalla forza ecc., in modo tale che non nasca dal suo operare imprudente una *diffidenza* universale fra gli uomini, che a lui stesso sarebbe dannosa, ma che sappia conciliare il suo credito e la sua potenza coll'accortezza del suo ingiusto operare: che imiti Alessandro, Romolo, Augusto e tali altri, pe' quali l'*ingiustizie particolari* non fruttarono danni perchè non le *generalizzarono*, e le commisero accortamente e fortemente. Ma che? se queste ingiustizie particolari non portarono danno, dunque non furono ingiustizie nel sistema de' nostri filosofi. In tal caso è vero che ciò che è giusto è sempre utile: mentre ciò che non è utile, è solo ciò che è

L'illusione apporta un piacere immensamente più grande della realtà; perciò egli è evidente l'importanza della illusione sui nostri doveri, i quali tutti consistono nel tendere al piacere.
« In fatti vi sono parecchie situazioni d'animo e d'intel-
« letto, nelle quali talvolta l'intensità delle idee vere è minore
« dell'intensità delle opinioni erronee od affezioni contrarie » (1).
Ed abbiamo già veduto come ciò che l'immaginazione aggiunge alla realtà delle cose, sia immensamente maggiore dello stesso reale; in questa illusione per altro consiste la umana dignità, tanto superiore alla dignità bestiale.

XXIX. Nel sistema morale del piacere, tanto adunque è lungi che si debbano distruggere le falsità, che anzi non si deve se non se occuparsi ad accrescere le falsità *piacevoli*, facendo guerra solo a quelle che sono *spiacevoli*.

Il *piacere* è di sua natura *individuale* (2): l'uomo sarebbe

---

ingiusto. Tale è pure il sofisma onde il nostro autore giustifica in molti casi la menzogna, e l'uso di tutti i mezzi, purchè atti sieno *allo scopo che vagheggiamo*.

Se però il nostro autore concede che la *menzogna*, la *frode*, la *superstizione*, e tutto ciò che i moralisti chiamano *ingiusto* o reo indipendentemente dalle loro conseguenze utili o dannose, possano in certi rari casi approvarsi; io credo che non mi sarebbe difficile il dimostrare che un tal sistema è *dannoso* (e perciò ingiusto nell'ipotesi dell'autor nostro), perchè proclama una *ingiustizia universale*.

In fatti, un principio è di natura sua *universale*: ora, cangiata nelle menti degli uomini l'idea della giustizia in quella dell'utilità, deve nascere una secreta diffidenza, e « quello stato che presenta l'unione di tutti i mali risul-
« tanti da una situazione, in cui gli uomini non possono più fidarsi gli uni
« agli altri ». In tal caso il sistema dell'*utilità* è ingiusto, giudicato secondo i principj ch'egli stabilisce: egli ha in sè il germe del proprio nulla: e l'utilità, dopo aver distrutta la giustizia, lungi dal poter godere dell'usurpata tirannia, distrugge ultimamente sè medesima, anzi rende sino impossibile la propria esistenza.

L'ammettersi dal nostro autore la *menzogna* come utile in alcuni casi, e lo stabilirsi il calcolo dell'*utilità* per principio della morale, dimostra che egli parla dell'*utilità* racchiusa dentro a' limiti della vita presente; giacchè se si trattasse della futura, non si ricorrerebbe all'utilità per conoscere ciò chè è giusto, ma si ricorrerebbe alla giustizia per conoscere ciò che è utile. Ho aggiunta questa dichiarazione a sì lunga nota, per togliere altrui anche la voglia di cavillare.

(1) *Del merito* ecc., I, 134. Lo stato reale è sempre minore dello « stato « desiderato o immaginato » (*Del merito* ecc., I, 176).

(2) Il piacere è *individuale* sempre ed essenzialmente, non solo quello che

un perfetto egoista, se non avesse qualche *illusione* per la quale egli fosse tirato a declinare da sè, per occuparsi degli altri.

« Gli uomini, quali escono dalle mani della natura, così « li descrive il nostro autore (1), si possono somigliare ai

---

nasce da sensazioni reali, ma anche quello che nasce da illusioni e immaginazioni di qualunque specie. Quindi allorchè il solo *piacere*, e non *dovere*, è quello che ci fa amare gli altri, noi usiamo degli altri come di uno *stromento* a dilettar noi medesimi: v'ha bensì un'apparenza che noi rispettiamo gli altri come *fine*, ma ella non è che apparenza; in fondo noi non possiamo, nella teoria de' piaceri che considerar gli altri come *mezzi*: essi rispetto a noi non sono propriamente *persone*, ma *cose*. D'altro lato, il nostro autore sembra convenire in più luoghi, che si debba considerare come un assurdo morale riguardar gli altri come fossero *cose* e non *persone*. Ma chi può indovinare che cosa egli intenda per *persona*? le bestie possono certo aspirare alla *personalità*: esse non differiscono che in gradi dall'uomo.

(1) Distrutta in noi ogni altra forza, eccetto il *piacere*, non resta che una orribile idea dell'umanità: la ferocia dei ragni è ben poco, a confronto di quest'uomo umiliato dalla filosofia. Tale idea triste e desolante è quella che presenta dell'uomo il nostro autore.

Ma dopo aver così avvilita l'umana natura, sembra che si compiaccia ad insultarla, aggiungendo alla sua similitudine del ragno queste parole: « Senza « calunniare la natura umana, si possono spiegare i più generali fenomeni del « mondo morale, combinando l'azione degli interessi personali col concorso « delle circostanze esteriori; ecco come:

« Due galline *amorosissime* stanno in una capponaja: finch'io presento « loro della carne in modo che tuttaddue riescano a pascersene a bell'agio, « restano tranquille, quiete, amiche, attendendo ciascuna ad empirsi il gozzo « *a più non posso*: ma se io presento la carne da una banda ed in ma« niera che una sola gallina giunga a beccare nella mia mano, quella che « ne rimane priva, picchia col becco l'altra e tenta di cacciarla per collo« carsi al di lei posto. S'io torno colla carne nel mezzo della capponaja, le « galline si mostrano di nuovo tranquille, pronte però ad inimicarsi s'io « ritorno colla carne ad un angolo. Ecco gli uomini: essi sono nemici « quando un solo può côrre il vantaggio che molti vagheggiano, e tornano « amici quando il campo resta aperto egualmente a tutti » (*Dell'ingiuria, dei danni* ecc., II, 218).

L'amore che possono avere que' filosofi che a principio della morale hanno il solo piacere, è l'amore di queste galline! Se volete ancor meglio conoscere la natura di un tal amore, aggiungete al fiero istinto del cibo delle galline l'*ambizione*, la *vanità*, l'*amore delle ricchezze*, l'*avidità* in una parola *de' piaceri illusorj* proprj dell'uomo, co' quali questi sopra le bestie si eleva; e voi ben vedrete, come gli uomini della morale del piacere non hanno bisogno, a passare da una finta amorevolezza ad un odio crudele e ad una guerra micidiale, del fiero istinto del cibo, quando oltre a questo, hanno troppe altre voglie, troppi

« ragni, che corrono addosso a qualunque insetto entrato nei
« limiti della loro tela.

« Dire con Rousseau, che l'uomo è naturalmente buono (1),
« è dire che i corpi abbandonati a sè stessi salgono in vece

altri appetiti e troppo maggiori, da' quali mossi a tempo e luogo, trattisi la maschera dell'amore, si gettino in sui palpeggiati amici, traditori a vicenda, e si strazino gli uni gli altri, si distruggano, e compiacciasi il prevalente di lambire anche il sangue caro, perchè ha dolce il sapore, degli ammazzati. Filosofi, che dichiarate ciarlatani e pedanti tutti i moralisti e tutti i politici che hanno preceduto la vostra comparsa nel mondo, se ammettete l'*utilità* per l'unico principio della morale, perchè adunque manifestate il vostro sistema? Quando tutti saranno convinti scambievolmente che nel fondo del cuore de' loro simili si giaccia un istinto indeclinabile, pronto sempre a render l'uno all'altr'uomo mortale inimico; quando ciascuno sarà persuaso che sotto il sorriso dell'amicizia per necessità di natura si appiatti nel suo fratello la fierezza de' ragni e l'atrocità delle tigri; quando non vedrà ne' beneficj de' suoi simili che un puro istinto, o un puro calcolo d'utilità, una perfidia (che tal quello sarebbe); quando in somma il sistema d'una tale filosofia fosse conosciuto, fosse ricevuto universalmente, potrebbero gli uomini rimirarsi insieme, se non come portenti, e non cercare di rimuover d'altrui, da sè stessi, il *guardo* inorridito? Estinta ogni affezione pura e verace nel mondo, staranno gli uomini meglio di prima? privati di questo balsamo della vita, di questo elemento della umanità, senza il quale non è nè pure possibile immaginare che l'uomo scelga di esistere, sarà accresciuta all'uomo la somma de' suoi piaceri, il numero delle sue sensazioni aggradevoli? Il piacere tirando tutto a sè medesimo si distruggerebbe: non solo sarebbe impossibile che il piacere come sola e suprema legge dell'uomo il felicitasse, ma sarebbe assurda una intelligenza che volesse esistere a condizione di non obbedire che ad una tal legge: volendo tutto, tutto si perde; e l'esistenza stessa del piacere comincia ad essere assurda nella umanità, se non si associa a quella della virtù: non può esister sola la felicità, come non può esistere l'effetto senza la causa, nè può conservarsi il corpo senza la vita. Se dunque amate di dare agli uomini la somma utilità, d'insegnare la via del massimo lor piacere; occultate, o per dir meglio annullate il vostro sistema; guardatevi dal persuader loro che il piacere sia l'unica ragione delle azioni, l'unico principio della morale; voi io tal caso dissipereste dall'animo umano tutto ciò che voi nominate *illusione*, ed in cui dichiarate contenersi immensamente più di diletto che nelle sensazioni reali.

(1) Il Gioja nega a Rousseau che l'uomo sia naturalmente *buono*: e perchè? perchè spinto dall'istinto al piacere, egli gravita verso sè stesso come i corpi verso il centro. Il nostro autore in questa osservazione pare che non abbia deposti i pregiudizj dell'educazione; giacchè si allontana, senz'avvedersi, dalla morale del piacere. Se il cercare il piacere è l'unico dovere dell'uomo, perchè negare all'uomo la bontà naturale? è forse che per esser *buono*, bisogna operare direttamente all'opposto di ciò che insegna la morale del piacere?

« di cadere. L'amor proprio (1) di ciascuno è una forza *per-*
« *sonale*, non una forza pubblica (2); è una gravitazione verso
« del centro, non verso la circonferenza; all'aumento del suo
« ben essere tende naturalmente ciascuno, non alla diminu-
« zione o ai sacrifizj ».

Dal che conclude la sua tesi, che « la sensibilità al credito è un mezzo per far produrre alla vanità gli effetti della virtù » (3).

XXX. La vanità è un'illusione utile, anzi necessaria, perchè l'uomo sia virtuoso nel sistema del piacere, cioè « acciocchè sottragga qualche cosa al bene personale a vantaggio
« del bene pubblico » (4).

---

(1) L'amor proprio di ciascuno *è* l'unica virtù possibile nella morale de' piaceri, giacchè anche operando in bene altrui, ciò non si fa, nè si può fare, se non per un interesse proprio: « In qualunque sistema, dice « il nostro autore, non si dà se non per ricevere ».

(2) Qui il nostro autore va negli astratti: la *forza pubblica* non può essere che una collezione di *forze private*. La forza privata ossia il piacere, unica forza morale, può tendere al bene altrui per vanità o per compassione istintiva; in questo caso sembra che il nostro autore la chiami *forza pubblica*. Ma se altri non avesse il *piacere* della vanità o della compassione, chi gliene farà un dovere? Nessuno: perchè il dovere non emana che dal piacere: se questo non c'è, il legislatore è assente, o dorme, o al tutto non esiste. È il caso in cui la *forza* sottentra al *diritto*, come vedremo più a basso.

(3) *Dell'ingiuria, dei danni* ecc., II, 217, 218. La *vanità* qui si suppone che sia diversa dalla virtù. E pure questa *vanità* è utile. V' ha dunque qualche virtù diversa dall'utile? v' ha qualche cosa nella vanità di deforme, anche quando ella apporta delle utili conseguenze? È questa una di quelle tante confessioni involontarie, colle quali la ragione smarrita, ricomparendo nel nostro autore, dichiara falsa la sua teoria dei piaceri: è in tali confessioni, nelle quali per momenti sfuggevoli la *ragione* riprende il posto usurpatole dal *piacere*, che il nostro autore si accomuna coi *teologi pedanti* e coi *moralisti ciarlatani*.

(4) Dicendo, « i sentimenti virtuosi, o sia le sottrazioni al bene personale « a vantaggio del bene pubblico» (*Dell'ingiuria* ecc. II, 219), sembra che il nostro autore non riconosca virtù nell'uomo individuale, ma solo nelle sue relazioni colla società; il che è l'opinione di Elvezio. D'altro lato, egli dà dei doveri all'*uomo* distinto dal *cittadino* (*Elementi di Filosofia*, II, 208 e segg.); e all'abitudine di eseguir dei doveri sembra che non si possa negare il nome di *virtù* (*Ivi*, pag. 213). Questa contraddizione non si può spiegare se non col sistema del nostro autore: è utile di adoperare il nome di doveri e di virtù in sensi diversi, per imbarazzare il lettore e persuadergli dei sofismi utili; dunque questo è un dovere nella morale della utilità.

L'autore dice, che la causa per la quale le funzioni dell'animo possono essere egualmente aggradevoli che quelle del corpo, « si rifonde nel piacere d'essere applaudito, ammirato, » ricompensato » (1): di che la virtù che nasce dalla morale del piacere è luminosa, perchè sarebbe impossibile di operarsi all'oscuro (2).

L'illusione della vanità per tal modo è base della virtù 1.° perchè accresce i piaceri, 2.° perchè è un motivo necessario dell'umana benevolenza.

1.° « La somma delle sensazioni aggradevoli che la natura » ha destinata all'uomo, non è eccedente; quindi in vece di » censurare i modi d'accrescerle (3), conviene lodarli. La *va-*

---

(1) *Elementi di Filosofia*, I, 189. Sebbene qui riduca tutti i motivi pei quali l'uomo ama d'acquistare i pregi dell'animo « nel piacere d'essere « applaudito, animato, ricompensato »; tuttavia altrove, con una felice incoerenza, riconosce la forza dell'idea astratta della giustizia: « Por« tare l'idea astratta della giustizia a tale intensità che riesca a superare le « forze associate della vanità, dell'ambizione, dell'interesse, dell'amore della « vita, è un *fenomeno* infinitamente raro, e che solo all'influenza abituale « della religione puossi attribuire e dell'onore » *(Del merito* ecc., I, 279). Se alla parola *giustizia* non si annettesse che l'idea del piacere, questo periodo non avrebbe alcun senso: la vanità, l'ambizione, l'interesse, la vita, in quanto sono accozzati insieme per modo d'apportare il maggior piacere, sarebbero *giustizia*. Potrebbe però darsi che sotto la voce di *giustizia* intendesse il nostro autore un'*illusione*, una *chimera* foruita di un piacere suo proprio, diversa dagli altri piaceri; il suppor ciò è l'unica maniera di conciliarlo con sè stesso, ma noi non vogliamo abbracciarla.

(2) L'illustre autore delle *Osservazioni sulla Morale Cattolica*, parlando di ciò che narra l'anonimo che scrisse la vita d'Elvezio, cioè che questi disse al suo cameriere, testimonio d'alcuni suoi atti benefici, « Vi proibisco « di raccontare quel che avete veduto, anche dopo la mia morte »; soggiunge: « Questo scrittore non ricorderebbe una tale circostanza, se non « fosse d'opinione che la volontà di celare i beneficj che si fanno, è una « disposizione virtuosa. Essa è tale senza dubbio; ma nel sistema di Hel« vetius è impossibile classificarla fra le virtù ». Il Gioja stabilendo che nella finzione, se questa è piacevole, possa consistere la virtù, c'insegna un modo a noi molto spiacevole d'interpretare la modestia d'Elvezio: egli verrebbe a farci credere che l'Elvezio fosse virtuoso in quelle parole per averle dette acciocchè poi fossero pubblicate e fors'anco registrate, come furono, nella sua vita.

(3) La sentenza è assoluta e illimitata, come quell'altra che dichiara buoni egualmente tutti i mezzi, purchè acconci al fine, il quale è il piacere. Osservate che il nostro autore qui si appella alla *natura*, e che egli solo ha

« *nità* sa côrre queste sensazioni sì da oggetti di nessun va-
« lore come da oggetti di valore altissimo (1).

2.° « La serie degli ornamenti che va riproducendo costan-
« temente la moda, presenta perenne occasione di lavoro a
« più arti e mestieri. Le persone superficiali non veggono cho
« la causa della dimanda, la vanità (2); il filosofo che segue
« questo movimento ne' suoi effetti, *accerta* (3) che se il ricco
« non fosse vano, il povero morirebbe di fame » (4). Laonde
« la delicatezza degli oggetti consumati, o la *vanità* in chi li
« consuma, non offrono motivo di censura, e la parola lusso
« è una parola insignificante » (5).

« Come osserva elegantemente Raynal, il travaglio della

---

il diritto di questo appello; a' suoi avversarj, che qualche volta osarono di appellarsi pur essi alla natura, egli rispose così: « Ignoro profondamente « cosa sia la natura, e mi rido de' suoi dettami, quai ch'essi sieno » (*Teoria del Divorzio*, pag. 27). L'uso della parola *natura* in sua bocca è così frequente come quello di *filosofia*: è la *natura* stessa, è la *filosofia* stessa in persona, che parla per la bocca di tale che rinnega la natura, e che estingue la filosofia.

(1) *N. Prospetto delle Scienze economiche*, T. IV, pag 94.

(2) Se la vanità non fosse male, giudicata secondo i principj del senso comune, si potrebb'ella condannare anche vedendola sola? e s'ella è male, potrà scusarsi pe' buoni effetti? E nell'uno e nell'altro caso sarebbe un confessare che ella ha una deformità in sè stessa, che ella è male; il che nuocerebbe alla filosofia del nostro autore, come quella che autorizzerebbe il male.

(3) La filosofia del Gioja non sa *dubitare;* egli vi *accerta*, che tutto ciò che a lui apparisce vero, è indubitabile.

(4) *N. Prospetto*, IV, 93. Il nostro autore non distinguendo, o almeno non potendo distinguere senza contraddirsi, gli onori dal giusto o dall' ingiusto, ma solo dal piacere e dal dolore, suppose che tutti egualmente sieno cagione di un piacere che egli chiama con nome generico di *vanità*. « Non « dimenticando, egli dice, che qualunque ricompensa pubblica porta seco un « sensibilissimo piacere di *vanità*, perchè ci rende oggetto degli altrui « sguardi, pensieri e discorsi, andrò svolgendo quelle aggradevoli sensazioni « fisiche, colle quali i legislatori tentarono di trarre a sè la volontà de' po- « poli e di convalidare l'azione della vanità con quella de' gusti sensuali » (*Del merito* ecc., II, 183). In alcuni luoghi parla con dispregio degli uomini vani, e della vanità: si concili egli con sè medesimo; chè noi abbiamo tolto ad esporre le sue opinioni, quali sono, e non a conciliarle insieme: *Frigida pugnabant calidis, humentia siccis* . . .

(5) *N. Prospetto*, IV, 57.

« fame è limitato come essa; il travaglio dell'ambizione cre-
« sce con questo vizio stesso » (1).

XXXI. La menzogna, la falsità, l'illusione è così intima nella morale del piacere (2), è così necessaria ai doveri di que-

---

(1) Pel Gioja è massima assoluta questa: « Aumento di lavoro è uguale « a decremento di corruzione » (*N. Gal.*, pag. 174). Quindi l'ambizione è la madre della virtù, e nella teoria del piacere le massime morali sono le seguenti: « Quanto siete ambizioso, tanto siete virtuoso: quanto siete volut- « tuoso, tanto avete di pregio morale », ecc.

(2) In certi luoghi delle sue opere, il nostro autore sembra che ammetta come cosa certa, che l'interesse privato ed il pubblico di lor natura sempre cospirino: e che sia solo l'ignoranza che impedisce agli uomini di vedere il nesso fra l'interesse pubblico e il loro privato. Quando ciò fosse, nessuno potrebbe provarlo, perchè bisognerebbe conoscere a tal fine tutte le eventualità possibili de' piaceri e de' dolori. Si può bensì provare il contrario, dimostrando l'esperienza, che l'interesse privato è ben sovente contrario al pubblico: e il nostro autore medesimo in molti luoghi ne conviene. Ma sia che il nostro autore creda che gli uomini non vedano il nesso dell'interesse pubblico col privato, sia che opini non esistere costantemente un tal nesso nella vita presente; egli trova in ogni caso bisogno di supplire co' piaceri dell'immaginazione a' piaceri reali, perch'egli possa essere utile agli altri.

« Siccome, dice, acciò un individuo vegga il rapporto tra l'interesse pro- « prio e l'altrui, è necessario uno spirito alcun poco illuminato ed un cuore « libero da passioni seduttrici; siccome nella maggior parte degli uomini « que' lumi mancano, ed esistono passioni che seducono; perciò la filosofia « non può biasimare la brama di stima pubblica, la quale sostituendo all'in- « teresse naturale languente, un interesse *artificiale* più sensibile e più co- « stante, diviene stimolo all'esecuzione de' doveri, fonte di servigi impor- « tanti, ostacolo a mali innumerabili » (*Del merito*, I, 245).

Secondo il nostro autore, perchè noi operiamo costantemente il bene anche in que' casi in cui nol vediamo connesso col nostro interesse, fa bisogno che succeda in noi un *inganno* utile, ed ecco quale:

« Siccome l'avaro comincia a ricercare l'oro pe' beni che rappresenta, « poscia, quasi dimenticando i beni, ricerca l'oro per sè stesso, e la sua « felicità cresce o decresce, secondo che crescono o decrescono le raccolte « monete: così nella ricerca della stima, anche non vedendo distintamente « i vantaggi sociali che la seguono, restiamo sensibilissimi ai segni che la « rappresentano, e di essi soli, e spesso con nostro dispendio, siamo avidi, « cosicchè è vero il dire che cominciamo a ricercare la stima per desio di « benessere reale, e con sacrifizio di reale benessere continuiamo a ricer- « carla » (*Dell'ingiuria* ecc., I, 10).

Supposto che l'uomo non abbia che l'interesse per movente, l'amore della stima, in que' casi dove non si vede accompagnata dal proprio inte-

sta sublime morale, i quali si riducono a saper ottenerci il maggior piacere possibile, che gioverà che io illnstri l'argomento cogli esempj dei doveri particolari.

Il rispetto de' figli a' genitori nel sistema del piacere del nostro autore, è una illusione, ma una illusione necessaria.

« Essendo distrutta l'*illusione* del rispetto (egli dice par« lando della troppa famigliarità onde oggidì le madri trattan « le figlie), fa d'uopo o ricorrere ai castighi, o tollerare l'i« nobbedienza » (1).

XXXII. L'illusione è quella che sorregge i doveri de' genitori verso de' figlinoli.

Il padre » s'occupa durante la sua vita a procurare a' suoi « figli tutti i trastulli e i sollazzi che può; forma mille pro« getti pel loro avanzamento e la loro fortuna. Questi inno« centi piaceri dell'età matura e della vecchiezza riescono vi« vissimi, perchè abbelliti dalla illusione » (2).

---

resse utile, non si spiega se non per un *inganno* che nasce dall'abitudine di associare le idee: « In morale, allorchè abbiamo associata l'idea della « felicità ad un oggetto o segno qualunque, la distruzione di questo ci ca« giona un dispiacere immediato, comecchè non si presenti al pensiero la « perdita del vantaggio reale » (*Ivi*, pag. 12).

Quindi perchè succeda in noi questo utile *inganno*, il nostro autore raccomanda di associare negli uomini strettamente l'idea del bene altrui e del proprio vantaggio; acciocchè anche allora dove non vediamo questo nesso e dove forse non è, noi, *ingannati* dall'abitudine d'associare queste due idee, facciamo il bene altrui per sè stesso, ed acquistiamo la felicità dell'avaro, che, amando l'oro per sè, giunge a procurarsi de' nuovi piaceri con questa sua illusione.

Ma l'*inganno* non cessa però mai di essere *inganno*: ed il filosofo che lo scopre, non vorrà operare a lungo per un *pregiudizio;* di che o è necessario che gli uomini non diventino filosofi giammai, o pure che abbiano motivi più reali d'essere virtuosi. Se la virtù si erigerà sulla illusione, ella non potrà essere protetta che dalla *barbarie*.

(1) *Nuovo Galateo*, pag. 259.

(2) *Elementi di Filosofia*, II, 251. Un genitore che pensi al bene dei suoi figli per sentimento de' proprj doveri, è impossibile nel sistema del nostro autore: alla *coscienza* è surrogata l'illusione di quel tempo nel quale il padre non sarà più. Ma se è così, ancora io dimando, perchè pubblicarlo? non vedete che questa illusione svanisce collo svelarla?

Non essendovi un vero dovere pel padre di alimentare e di educare la prole, quando si smarrisce l'*illusione* od il piacere che in ciò ritrovar possa naturalmente, la prole potrebbe restare abbandonata nello stato di natura,

XXXIII. Essendo i piaceri immaginati più varii e moltiplici de' reali, quindi giova ben sovente gustare i piaceri fisici coll'immaginazione; e ciò ottiene anche che noi godiamo dei piaceri evitando i pesi e le molestie che i piaceri reali dietro a sè condurrebbero.

Quindi « poteva il Romano far uso della porpora, benchè « di valore uguale a quello delle perle sotto Vespasiano, ma « egli era condannabile, allorchè involgendo ne' leggerissimi e « sottilissimi veli di Coo le discendenti di Lucrezia, *metteva sotto l'occhio ciò che deve idear l'immaginazione*(1). Una finta pudicizia delle donne romane sarebbe stata più utile, perchè i maschi avessero potuto meglio procacciarsi un piacere infecondo di molestie: e secondo il principio della morale del nostro autore operò quel pittor greco che espose in Olimpia il quadro delle nozze d'Alessandro con artificio degno di esser proposto in esempio alle donne pudiche, perchè sapessero accrescere piacere a' maschi. « Esse (le donne) dovrebbero per« suadersi che le cose vedute toccano meno che le imma« ginate:

« Quanto si mostra men, tanto è più bella:

« giacchè la fantasia, allorchè immagina una cosa, la veste, « l'adorna di tutti i pregi, e si compiace a colorirla; nè que« sto succede quando la fantasia si trova dai limiti della realtà

---

senza che si possa fare ragionevolmente alcun rimprovero al genitore che non sente il *gusto* di curarla.

La legge civile però sforza il padre ad operare anche contro il suo gusto, non perchè riconosca in esso un dovere di far ciò, ma perchè può esigere anche de' servigi gratuiti pel ben comune:

« Può la legge (ecco la dottrina del nostro autore) in alcuni casi esi« gere dal cittadino dei servigi *gratuiti*, cioè quando questi portano un au« mento considerabile all'altrui ben essere, o quando la loro mancanza « apre il campo a mali indefiniti; su queste ragioni è fondato l'obbligo im« posto ai padri di provvedere all'alimento ed all'educazione de' figli; *la « legge però*, egli soggiunge, *ha l'avvertenza d'imporre a questi l'obbligo « della restituzione, quando cessa il bisogno di ricevere* » (*Teor. c. e p. del divorzio*, pag. 127). Poveri figli di un padre, a cui la propria coscienza non dice nulla di più! a cui il cuore non parla che di piaceri e d'interessi!

(1) *N. Prospetto* ecc., IV, 56.

« circoscritta: il perchè Licurgo, il quale voleva diminuire il
« potere delle donne sull'animo degli uomini, permise che
« quelle danzassero ignude. — Il quadro d'Aezione, che rap-
« presentava le nozze di Alessandro e di Rosane, ed in cui
« vedevasi Efestione che portava le faci d'Imeneo, quindi Ime-
« neo stesso, e finalmente una turba d'Amorini, alcuni dei
« quali intorno alle armi d'Alessandro scherzavano, mentre
« altri sollevavano il velo di Rosane, e parte de' suoi vezzi
« scoprivano e delle sue attrattive, questo quadro, dico, ineb-
« briò l'animo de' Greci di più voluttuosa sensazione, che non
« il quadro di Parrasio, il quale rappresentava Atalanta im-
« mersa nelle più sozze dissolutezze delle donne di Lesbo » (1).

XXXIV. Una *finta* pudicizia ed un *finto* pudore nella morale del piacere deve raccomandarsi alle donne non solo pel piacere degli uomini, ma anche pel maggior piacere di loro medesime.

« In fatti, la donna fu dalla natura dotata di tali sentimenti,
« che vuole unir l'onore della difesa al piacere della scon-
« fitta:

« La donna, come sai, ricusa e brama » (2).

« Quindi, allorchè ella, per così dire, assale in vece d'essere
« assalita; allorchè invece di aspettare i compratori, va a ri-

---

(1) *N. Galateo*, pag. 152. La dottrina non può essere più ben allogata, trovandosi esposta in un libro diretto all'istruzione de' giovanetti e delle giovanette.

(2) La finzione generatrice del piacere, e perciò della morale del nostro autore, sebbene propria generalmente dell'uomo, tuttavia trovasi talora anche nelle bestie. Il consiglio che il nostro autore dà in questo luogo alle donne, non è solo cavato dall'osservazione della natura di questi esseri umani, ma anche dalle femmine delle bestie: « Esse sanno (così l'autor no-
« stro) dissimulare le loro affezioni o almeno velarne la vivacità; allorchè
« seguono i loro desiderj, sanno dare ai loro favori l'aria della compia-
« cenza e del sacrifizio. La civetteria lungi dall'essere un'invenzione parti-
« colare alla specie umana, si mostra in tutte le specie *monogame*. È dun-
« que evidente » (e che cosa non è evidente nella filosofia dei piaceri?)
« che senza le nozioni astratte del merito e della bellezza, della regolarità
« e della proporzione, possono nascere affezioni morali, vincoli di fami-
« glia, gelosia di possesso, e l'arte della civetteria » (*Esercizio logico*, pag 153).

« cercarli, mostra speciale bisogno di vendere. Ora in gene-
« rale s'abbassa il prezzo delle cose tutte, a misura che il bi-
« sogno di vendere a più palesi segni si mostra nel vendi-
« tore » (1).

Quali adunque saranno gli esemplari del pudore da proporsi alle donne dalla morale del piacere? Il nostro autore trova adattata la celebre Poppea.

« Le donne non s'accorgono, egli dice, che, volendo fare
« eccessiva pompa de' loro vezzi, ne scemano non di rado l'in-
« canto, e invece di pungere i desiderj dell'uomo, ne sve-
« gliano lo sprezzo. — La celebre Poppea, che s'intendeva
« de' sommi affari della toletta, non compariva mai in pub-
« blico se non con un velo che in parte le copriva il volto » (2).

XXXV. La pudicizia adunque ed il pudore non è che una inclinazione che di fatto si trova nella natura, dalla quale si deve trarre il maggior piacere possibile.

« Qualunque sia l'origine del pudore, egli è certo che
« questo sentimento esiste nella donna, e concorre ad accre-
« scerne i pregi. — Le donne di quelle contrade (de' Cafri
« e degli Ottentotti), allorchè non s'avvilirono colla prostitu-
« zione, danno segno di pudore come le più caste donne
« d'Europa; in tutti i paesi quelle che mancano di pudore
« sanno fingerlo. — Questo sentimento, mentre serve di di-
« fesa alla donna, fomenta nel cuor dell'uomo la lusinga di

---

(1) *N. Galateo*, pag. 153.

(2) *N. Galateo*, pag. 151, 152. Il nostro autore insegna alle donne i loro interessi, ossia la morale, ben di frequente nelle opere sue. Nell'opera *Del Merito* ecc., I, 305, così ripete: « Sarebbe desiderabile che tutte le donne « intendessero gl'interessi della loro *vanità* come Poppea, la quale, secondo « l'espressione di Tacito, si mostrava *velata parte oris, ne satiaret aspectum,* « *vel quia sic decebat.* Le donne che svelando tutto allo sguardo escludono « il gioco della fantasia, dimostrano di non sapere che uno è minore di « cento ». Il pudore piace al nostro autore anche perchè, oltre accrescere i piaceri, è utile al consumo delle merci: « L'uso de' veli sul volto nelle città, « e de' fazzoletti sul capo nelle campagne è assai generale; quindi osservo « con piacere che il pudore delle donne alimenta speciali manifatture » (*N. Galateo*, pag. 96). Lo stesso piacere altrove egli vi assicura di cavare *dalle seriche fascie che stringono i molli fianchi di una Frine!* (*Teoria c. e p. del divorzio*, pag. 75).

« esclusivo possesso, e i piaceri fisici ingentilisce coi piaceri
« dell'amor proprio » (1).

XXXVI. Per la stessa ragione che è commendabile la pudicizia e il pudore *vero* o *finto*, sono commendabili nella morale del nostro autore gli ornamenti ed artificj donneschi. Ecco come li difende.

« Le donne inventarono — le cuffie, i nastri, i veli, i ventagli, le pomate ecc., per la stessa identica ragione per cui gli uomini inventarono i cannoni e i razzi *alla Congrève*; e allorchè io veggo

« . . . la nobil donna i lisci a somà
« Stender sul volto, ed in ritorte anella
« E in vaghe treccie scompartir la chioma,

« mi figuro un capitano che dispone le sue truppe per battere il nemico e debellarlo; sono dunque così lecite e giuste le *finzioni* della toletta, come sono lecite e giuste le *finzioni* della milizia » (2).

XXXVII. Ma proseguiamo a sentire dal nostro moralista l'elogio delle illusioni.

« Le invenzioni della musica e della pittura, per essere finte ed illusorie, lasciano forse d'essere piacevoli? Producono lo stesso effetto le invenzioni della moda. — I fiori che adornano i cappelli, i nastri che agita il vento, i crini che scherzano sulla fronte, i veli che stringono il petto, le frangie che serpeggiano sulla persona, le gonne mirabilmente adatte, le varie tinte che fanno contrasto, la grazia innestata sulla bellezza, producono un'*illusione* piacevolissima che per tutta l'anima si diffonde, e vi si conserva, anche quando l'invida notte viene a stendere il suo velo sopra questo spettacolo incantatore » (3).

XXXVIII. Ma l'*illusione* cessa quando si viene alla realtà: e col tempo sottentra la noja. È dunque necessaria nella morale del piacere la *varietà* nelle unioni maritali, acciocchè le *illusioni* si riproducano e i piaceri si aumentino.

---

(1) *Dell'ingiuria, dei danni* ecc., II, 137.
(2) *N. Galateo*, pag. 172, 173.
(3) *Nuovo Galateo*, pag. 171.

« Il divorzio, dice il nostro autore, permettendo ai conjugi
« un nuovo matrimonio, ed essendo varj i gusti ed i bisogni,
« ne segue che la moglie da voi abbandonata, perchè sterile,
« è ricercata da un altro che vorrebbe i vantaggi dell'unione
« senza il *peso della prole* (1); la moglie inutile a questi è
« nojosa attesa l'abitudine di possederla, cara riesce a quegli
« e di piaceri feconda *pel solletico della novità*. Questa pos-
« sibilità di *cambi* fa che tutte le donne abbiano un valore,
« e nulla resti d'inutile (2).

---

(1) Nella morale del piacere sarebbe impossibile che l'uomo volesse assoggettarsi alle molestie di una prole, senza introdurre una qualche illusione, per la quale il padre ama istintivamente i figliuoli sino che resta illuso od una illusione più piacevole non sopravviene.

(2) Ciò che non è sacro al piacere, rimane senza valore nella morale de' sensi. La dignità dell'uomo potrebbe forse computarsi in questo sistema, quando si volesse riporla fra le *illusioni*.

Senza di ciò, ecco con quai modi si valuterà l'uomo:

« Sia un uomo, riguardato come *forza fisica A*, suscettibile del valor plateale, a modo d'esempio, 3 lire al giorno. — Sia un uomo, considerato come *forza intelligente B*, suscettibile del valor plateale, per esempio, 10 lire al giorno. — Sia un uomo, considerato come *forza morale C*, suscettibile del valor plateale, per esempio, 15 lire al giorno, ecc. » (*Dell' ingiuria, dei danni ecc.*, I, 17, 18).

Il nostro autore, colla sua solita morale superiore ai volgari pregiudizj, s'avvicina a que' barbari che ammazzavano i vecchi loro genitori perchè non patissero e perchè erano inutili. Ecco i suoi sentimenti su di ciò:

« Per compassione non si lascia soffrire un animale ferito a morte, e si terminano prontamente i suoi dolori ».

« Supponete un uomo nella stessa circostanza, supponete, per esempio, « un canchero nell'ultimo suo periodo. In questi casi la medicina non si « permette altro che l'uso dell'oppio in dosi generose. È egli permesso far « qualche cosa di più?

« Considerato il caso *entro i limiti de' rapporti sociali*, l'atto che troncasse la vita, sarebbe, nell'effetto, uguale a cessazione di dolore nel paziente e negli astanti, e nella qualità sarebbe simile all'atto che taglia un braccio spezzato od infetto » (*Del merito* ecc., I, 226). La limitazione posta, *entro i limiti de' rapporti sociali*, è superflua, 1.° perchè la virtù non istà che ne' rapporti sociali, 2.° perchè la ragione che si dà è un calcolo di piaceri e di dolori, a cui tutto deve cedere, e in cui tutta la morale consiste, la morale intendo del nostro autore. L'esempio di ciò che si fa colle bestie tronca finalmente ogni questione. In fatti è un'ingiuria trattar l'uomo come si trattano i bruti, per esempio come un bue, perchè egli è un multiplo; nel suo valore, di un animale bruto; bisogna trattarlo come egli fosse un dieci buoi, un mille buoi: « Il bifolco, a cagione d'esempio, differisce

« Il divorzio promovendo i *cambi* ha creato dei valori che
« non esistono; ciascun marito acquistando una nuova moglie
« in cambio della prima; riceve di più di quello che dà; lo
« stesso si dica delle mogli; la somma delle differenze tra i
« valori ricevuti e i valori dati esprimerà la somma de' van-
« taggi del *commercio conjugale* promosso dal divorzio » (1).
Ancora

« Il divorzio lasciando sussistere la potenza di gustare altri
« piaceri fisici e morali, deve essere un fondo d'ammortizza-
« zione pe' vaghi ed erranti desiderj che li ricercano » (2).

XXXIX. Ed in fatti ond'è quel piacere squisito de' primi
istanti dell'unione maritale? Principalmente dalla *illusione*.

« L'allegrezza attuale degli sposi novelli è prodotta dal-
« l'*illusione* della speranza (3), la quale promettendo loro una
« felicità indefinita, impedisce alla fantasia di scorrere sulle
« noje, sulle dissensioni, sugli odj che seguono costantemente
« il matrimonio indissolubile (4). L'illusione della speranza

---

« come 10 dal bue che tira l'aratro, mentre il professore differirà dallo
« stesso animale come 1000 » (*Dell'ingiuria, dei danni* ecc., I, 34). Ma
questa differenza non toglie che si possa applicare all'uomo quella ragione
per la quale s'ammazzano i bruti feriti a morte: anzi quella ragione diventa
più forte per l'uomo, che equivale a 10 e talor anche a 1000 bruti.

In tal modo è messa in luce dall'autor nostro la dignità umana!

(1) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 17, 65.

(2) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 62.

(3) Il sistema dell'illusione della speranza è quello in cui necessaria-
mente cade l'uomo che abbandona la giustizia e la verità, come ho mo-
strato nel V degli *Opuscoli filosofici*. Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja sono
venuti al medesimo centro da due vie diverse, il primo seguendo Hobbes,
il secondo Elvezio.

(4) Quando si supponga che due sposi non possano esser congiunti che
dal piacere de' sensi, o dalle illusioni della fantasia; quando non si conosca
quell'unione *indissolubile* che nasce fra due esseri morali da un sentimento
doveroso e veramente morale, il quale santifica tutti gli altri legami, e che
rendendo le persone giuste, le rende insieme infinitamente l'una all'altra
rispettabili e care, le rende forti a sopportarsi quanto sollecite a preve-
nirsi, e le rafferma in una elevata ed invariabile volontà di stringersi ognor
più insieme co' beneficj: quando tutto ciò s'ignori, privo allora l'uomo
della cognizione d'un fatto importante della natura umana, deve necessa-
riamente discendere nella orribilmente trista sentenza, che l'odio segua
costantemente all'amore negli indissolubili matrimonj, e che le noje e le
dissensioni succedano ai piaceri ed alla pace apparente prodotta dalla no-

« può paragonarsi all'illusione dell'occhio, il quale riguardando
« da lungi un prato in primavera, induce l'animo a crederlo
« una superficie continua di fiori senza permettergli di pen-
« sare alle erbe molto più numerose che sono loro tramezzo » (1).
Se fra gli sposi in fatti non v'è il saldo glutine di una

vità dei piaceri. L'illusione svanisce di sua natura, il piacere manca: i due sposi sono sciolti per l'essenza della cosa, se altro non era il loro vincolo che il sensibile godimento.

Che cosa è in tal sistema la fede conjugale? Un effetto del piacere, o per dir meglio, il piacere stesso. « Quand'è che la *felicità* degli sposi (di- « manda il nostro autore) e quindi la *fede conjugale* giungono al *maxi- « mum?* Quando l'amore è *vivissimo*, a me sembra. Parimenti, pare che « l'una e l'altra languano e s'estinguano a misura che l'amore si raffredda « e s'annienta. — Siccome è legge del cuor umano che l'amore vada lan- « guendo, languirà dunque anche la felicità, e quindi la fede conjugale » (*Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 63, 64). Se non v'ha altra forza che 'l piacere, atta a tenere uniti gli sposi, il raziocinio è giustissimo: ma se si ammette che oltre il piacere v'abbia la coscienza del proprio *dovere*, in tal caso si spiegherà un fatto che tuttodì avviene fra i conjugi buoni e cristiani, cioè, che sebbene fra di loro scemino i *piaceri* sensibili col progresso dell'età, tuttavia si rinforzi l'attaccamento e la fede mutua, e cresca l'unione de' loro spiriti talora in ragione contraria appunto a quella da' corpi: come pure quest'altro fatto, che l'amore *vivissimo* dell'età giovanile non sia punto scompagnato da infedeltà. Ma nella supposizione del nostro autore, che, scemando i piaceri, debba scemare la conjugal fede, egli trova utile il divorzio, perchè alla mancanza di fede rimedierebbe, fino ad un certo segno, coll'impegnar le donne a *simulare* per interesse quella fede che non hanno nel cuore: « Il divorzio, egli dice, le costrin- « gerà a regolarsi secondo i principj d'ogni calcolo commerciale — pa- « gare per avere del credito — esser vero per ottener confidenza — ser- « vire per essere servito » (*Teoria c. e p. del divorzio*, pag. 50). Infelice il giovane marito, persuaso di una simile filosofia! egli non crederà alla fede della sua sposa che come crede alla durata de' suoi giovanili piaceri! Egli sa ciò di che il nostro autore tanto istantemente l'avvisa, che « cre- « dere alla perfezione dell'oggetto amato, credere all'eternità della passione « che si sente e che s'inspira, sono illusioni perdonabili a due ragazzi nel- « l'accecamento dell'amore » (*Teoria c. e p. del divorzio*, pag. 19): egli conchiude dicendo a sè stesso: Ahi questa bella *fede costante* non è diversa da questa illusione fugace! Dispregevole oggetto che è all'occhio di questo filosofo una sposa piena forse delle più sublimi virtù e per una eterna bellezza morale amabile oltre il sepolcro! una sposa che sarebbe custodita come un oggetto venerabile e sacro da un marito probo e religioso e non addottrinato nell'abbiezione di tale filosofia! Certo se il divorzio potesse giustificarsi, egli sarebbe per la *sposa di un filosofo* materiale!

(1) *Teoria c. e p. del divorzio*, pag. 28.

virtù diversa dal piacere; come pretende *la ciurmaglia de' moralisti* (1); se il solo piacere è ciò che può tenerli insieme; egli è evidente che l'unione verrà a mancare allo scemare della piacevole illusione che gli occupava, il luogo della quale pronta occupar deve la noja.

« L'esperienza giornaliera dimostra che il poeta aveva ragione allorchè disse:

« L'ennui naquit un jour de l'uniformité.

« Di fatti, sia che il medesimo sistema di fibre agitato sempre « nel modo stesso contragga una specie di callosità, che in « seguito lo rende inabile a trasmettere lo stesso piacere; sia « che le stesse operazioni rese abituali si eseguiscano con tale « facilità, che restino inerti le forze attive dell'animo il quale « le vorrebbe sempre in azione; sia che l'intensità del pia- « cere dipendendo in gran parte dalle illusioni e sorprese della « fantasia, queste scemino e spariscano a misura che tutti i « punti e i vari aspetti d'un oggetto divengono più noti ed « evidenti, attesa la loro continuata azione; sia che l'uomo, « ingordo di felicità, ed alquanto superbo, resti più offeso dei « difetti che adescato dai pregi delle cose che possiede, e de' « primi serbi più tenace memoria; mentre all'opposto delle « cose che non possiede nota i pregi più che i difetti, pre- « ponderando nell'animo umano la confidenza alla felicità so- « pra il timore, donde emergono dei giudizj sfavorevoli con- « tro gli oggetti abitualmente posseduti; egli è fuor di dubbio « che il prolungato possesso del medesimo oggetto, la conti- « nuazione dello stesso modo d'esistere, benchè da prima pia- « cevole, ne scema a poco a poco la dolcezza, ed al fine « genera la noja. Perciò una bella donna che a voi sembra « rinchiudere tutte le sorgenti della felicità, è riguardata con « occhio indifferente, ed alle volte spregiata dal marito che la « possiede da lungo tempo » (2).

---

(1) Questa è una delle molte graziose espressioni onde tratta i moralisti che non la sentono con lui, e che hanno la *pedanteria* teologica di andar dietro al *dovere* anzichè al *piacere* (*Teoria del divorzio*, pag. 34).

(2) *Teoria c. e p. del div.*, pag. 36. Conviene badare di non dimenticarsi giammai che nella morale del piacere non v'è che il *fatto*: il *diritto* propriamente parlando è un nome vôto di senso. In fatti, il dire che un

XL. Da tali principj è facile indovinare che cosa pensi il nostro autore sul concubinato.

« Il concubinato esiste realmente in tutte le società (1) in « cui v'ha una grande sproporzione nelle fortune, e non v'è « luogo a sorpresa se si riflette che nelle classi più ricche « della società vi è un'epoca della vita, in cui tutti i sensi sono « sviluppati, senza che il senno sia ancora stagionato al punto « da dirigere gli affari domestici. Oltre di questa gioventù, che « non è ancora nubile sotto il rapporto morale, quanti uomini « non si trovano nell'impotenza di subire le spese del man« tenimento d'una moglie e d'una famiglia! — Per arrivare « a distruggere queste unioni provvisorie converrebbe che la « legge proscrivesse le donzelle, le levatrici, le educatrici, le « conoscenze, le amicizie, le parentele . . . Dunque non po« tendo la legge impedire il concubinato, deve sancirlo o tol« lerarlo soltanto » (2). Aggiunge che uno fra gli altri beni del concubinato sarebbe quello « d'iniziare molti celibi al ma« trimonio, e di ritenerli fors'anche a vita » (3): iniziamento santissimo a ricevere un sacramento!

XLI. Conseguente alle sue idee, l'autor nostro fra gli altri

---

tal marito non *dovrebbe* far così, e che perciò non meriterebbe che s'attendesse al suo pervertimento, sarebbe un assurdo. Perchè non *dovrebbe* far così, se egli così facendo segue i dettami del piacere? e se non può far altro, giacchè il piacere è l'unica regola delle azioni? Si può chiamare pervertimento il piegare e l'assecondare agli impulsi dell'unica forza attiva nell'uomo? Mirabile vantaggio di questo sistema! egli rende persino impossibile il *pervertimento* degli uomini! peccato che, secondo il nostro autore, questi nè pur nascono buoni! (n.° XXIX).

(1) Nella teoria morale del piacere non si studiano già i fatti per istabilire un diritto, ciò che fu rimproverato a Grozio; noi non possiamo passar una linea oltre de' puri fatti: essi sono tutto, perchè tutto è il *piacere*, e il piacere è un fatto.

Fra le ragioni, onde l'autor nostro commenda il divorzio, è l'economia: perchè così egli ragiona: « I fisici e *morali* appetiti (del marito annojato « della sua moglie) non soddisfatti conjugalmente, richieggono una seconda « spesa per soddisfarli con unioni fortuite » (*Teoria c. e p. del divor.*, p. 9). Questi appetiti *morali* che hanno bisogno di unioni fortuite per esser soddisfatti, fanno intendere quale sia l'idea della *moralità* che ha il nostro autore.

(2) *Teoria c. e p. del divorzio*, pag. 187, 188.

(3) Ivi, pag. 189.

fonti di sicure notizie, che suggerisce a' giovanetti, indica le *donne prostitute* (1).

XLII. Stabilito che la morale deve ridursi tutta al piacere; che la verità non ha alcun pregio se non relativo al piacere; che la falsità è preferibile, quando questa si reputa di maggiori piaceri feconda; finalmente che, la maggior parte de' piaceri umani trovandosi nell'indefinito campo dell'immaginazione, la illusione è un fonte infinitamente più ampio che la realtà, di piaceri e di felicità per gli uomini: tutte queste dottrine, l'una coll'altra indissolubilmente congiunte, da noi stabilite e fermate; resta a vedere in che modo si faccia il calcolo de' piaceri, per rilevare in ogni accidente della vita, qual sia la somma maggiore che di essi si possa ottenere.

Non esistendo al mondo che individui, questo calcolo non può esser fatto che da individui: quindi egli deve riuscir diverso, secondo che gli uomini hanno più o meno di abilità nel calcolare, e massimamente in certi casi difficili.

Grave è « la difficoltà del calcolo allorchè vogliamo con« frontare beni e mali sì per intensità che per specie diversi, « giacchè sebbene tutti si riducano a sensazioni dolorose o pia« cevoli, ciò non ostante non è cosa agevole il porli in equa« zione. Un giovane lacedemone si spezzò la testa piuttosto « che abbassarsi al servigio degli schiavi; eguale calcolo non « avrebbe fatto un Persiano; e i Romani al tempo d'Annibale « calcolavano ben diversamente che al tempo d'Alarico » (2). Quale avrà ragione di questi due? chi ha fatto meglio il calcolo? Poichè questo non può dipendere che dal grado di piacere e di dolore; e poichè v'hanno de' piaceri immaginarj come de' piaceri reali, non si trova una regola onde poterlo giudicare, altro che il gusto de' singoli: se al Lacedemone fu più piacevole quell'atto di estrema fierezza che il vivere, ebbe tanta ragione quanta n'ebbe il Persiano, al cui gusto riuscì nullo il piacere di quell'eroismo, e piccolo il dolore della schiavitù verso al piacere del vivere. E di vero il pretendere che gli altri si conformino ai nostri gusti, è un assurdo nella teoria de' piaceri: bisognerebbe che potessimo mutar loro gli organi corporei, la memoria, l'immaginazione, e le altre facoltà che dall'immaginazione procedono.

---

(1) *Elementi di filosofia ad uso de' giovanetti*, T. I, pag. 88.
(2) *Elem. di fil*, II, 213.

XLIII. Quello che è certo si è, che riducendosi « tutte le « determinazioni degli uomini a cambi di piaceri e di dolo« ri » (1), nessuno può avere per fine altro che sè stesso: il suo *dovere* (2) non può consistere che nel procacciarsi i maggiori piaceri de' sensi, e cansare da sè più ch'egli possa i dolori corporei.

Se però non vi può essere un calcolo fisso e generale dei piaceri e dei dolori, a cui tutti gli uomini si *debbano* conformare, giacchè il giudice di questo calcolo ciascuno lo porta ne' proprj organi e nella propria immaginazione; e perciò se non si dà una legge sola morale, ma altrettante quanti sono i gusti e i capricci umani; potremo almeno esporre quale sia il gusto particolare, in questo fatto, dell'autor nostro, quale il calcolo ch'egli arriva a fare coll'acume del suo ingegno sul piacere o dovere (perciocchè queste due parole riescono sinonime) degli uomini.

XLIV. Io posso avere dei piaceri e dei dolori tanto da me stesso, come dalla società degli altri uomini: il calcolo sui piaceri e sui dolori che posso avere da me stesso, cioè dalle mie facoltà, produce que' doveri che si possono chiamare i *doveri dell'uomo*; gli *aggravi* all'incontro *che la legge impone*, e che sono contrabbilanciati da una sanzione che ci necessita a sopportarli se vogliamo sfuggire de' mali maggiori, si possono chiamare *doveri del cittadino* (3).

(1) *Dell'ingiuria, dei danni* ecc., T. I, pag. XIII.

(2) Ritengo la parola *dovere*, perchè il nostro autore trova *utile* di tenerla. Per altro, secondo l'osservazione già da noi fatta altre volte, questa parola non ha senso nella morale del *piacere*. In fatti, chi dicesse questa proposizione: « L'uomo *deve* seguire il piacere », e si volesse esprimere con quel *deve* un dovere morale, si potrebbe rispondere così: « Come provate voi che l'uomo deve seguire il piacere, se il piacere solo è l'unica forza che determina l'uomo? La vostra proposizione, sostituendo il significato che date al *dovere*, si potrebbe tradurre in quest'altra: « L'uomo ha il piacere di seguire il piacere », il che è un non-senso. O dovete adunque cercare la ragione del dovere fuori del *piacere*; o pure dovete convenire che perdete ogni diritto di usare una parola, a cui voi non annettete alcun senso diverso dal piacere stesso ». Forz'è dunque convenire, che ogni qualvolta il nostro autore usa la parola *dovere*, egli pronunzia una parola usata e rispettata, a cui sottrae colla sua teoria ogni significato, e colla quale egli copre l'estiozione di ogni morale e l'annullamento fino della possibilità de' *doveri*.

(3) *Elementi di Filosofia*, II, 212.

Esaminiamo il gusto del nostro autore sì rispetto a' primi che rispetto ai secondi.

§ II.

Doveri dell' uomo.

XLV. Tre mezzi ha l'uomo di aumentare a sè le sensazioni piacevoli, ed evitare le dolorose: 1.° accrescere le proprie facoltà; 2.° impiegare le proprie facoltà; 3.° conservare le proprie facoltà. Tali sono i doveri dell'uomo: egli non ne ha nè verso Dio nè verso i suoi simili prima della società civile: egli non deve qualche cosa che a sè medesimo.

XLVI. In quanto al primo, cioè ad accrescere le proprie facoltà, « la sanità è la base di tutti i piaceri; le malattie « sono fonti d'incessanti dolori. Senza la sanità, tutti i beni « altro frutto non danno che il dispiacere di non poterne go- « dere (1).

« La debolezza del corpo trae seco la debolezza dello spi- « rito, la pusillanimità e tutte le piccole passioni che l'ac- « compagnano.

« Le cure che richiede un corpo valetudinario, sono al- « trettanti momenti sottratti ai piaceri dello spirito.

« L'obbligo di accrescere le forze intellettuali è appoggiato « a motivi forse maggiori.

---

(1) Così pure nell'opera *Del Merito* ecc., T. I, pag. 64: « La vita es- « sendo la condizione necessaria al conseguimento de' piaceri, di cui l'uomo « è avidissimo, e la base della *speranza* che nell'animo prevale sul timore, « il sacrifizio della vita suole essere considerato come il massimo ».

Quindi il dare la vita è sempre un atto di stoltezza nella teoria dei piaceri. Secondo questa teoria non si possono celebrare gli eroici sacrifici della vita in bene altrui, senza riporre l'*eroismo* e la virtù che più onora l'umanità, in una specie di azioni irragionevoli e perciò *stolte*, sebbene 1.° sommamente difficili, e 2.° rispetto agli altri sommamente utili.

Non pare che nel suolo sacro d'Italia un sistema così filosofico possa allignare: « Vi è negli uomini una potenza, dice un Italiano, che gli sforza a « disapprovare tutto ciò che appare loro esser falso; e come essi non pos- « sono disapprovare le virtù disinteressate, così vogliono un sistema, nel « quale esse entrino come ragionevoli » (*Osservazioni sulla Morale Cattolica*, Cap. III).

« Se la vita dell'uomo ignorante è un tessuto di timori abi-
« tuali; se i timori abituali, oltre di distruggere la felicità,
« impediscono le azioni produttrici e conservatrici; è chiaro
« che il primo mezzo per esser felice è l'istruzione » (1).

L'istruzione è necessaria in molte maniere ad accrescerci i piaceri, le ricchezze, e la stima altrui.

XLVII. Le ragioni del secondo dovere, cioè d'impiegare le proprie forze, secondo il calcolo dell'autor nostro sono le seguenti:

« Non si gusta il piacere del riposo se non da chi ha tra-
« vagliato, come non si gusta il piacere del cibo se non da
« chi ha fame.

« L'attività è ottimo antidoto contro la noja, che è la più
« mortale malattia di quelli che non fanno nulla.

« L'occupazione è uno de' più sicuri preservativi contro i
« disordini ed i languori dell'animo. — Ella è una verità di-
« mostrata dall'esperienza, che nell'ozio noi siamo più sensi-
« bili ai mali fisici e morali (2); e i pensieri molesti fissan-
« dosi nell'animo — degenerano in pazzia.

« L'inazione fa che irrugginiscano le facoltà dello spirito,
« come irrugginiscono gli strumenti che non s'adoprano; —
« il che equivale a perdita d'eventualità favorevoli e a realiz-
« zazione di eventualità sinistre.

« L'ozio e l'inerzia sono disposizioni che conducono infal-

---

(1) *Elementi di Filosofia*, II, 215, 216. Del *timore*, dal quale si sono sempre affaccendati di liberarsi i sofisti, senza mai riuscirne, fu ragionato a lungo nel Libro II del *Saggio sulla Speranza*.

(2) Come un buon mezzo di fuggire l'ozio, il nostro autore commenda le occupazioni della moda: « Del resto (ecco le sue parole) tale si è l'in-
« dole dell'uomo, che d'occupazione abbisogna e di trastullo: l'uniformità
« lo annoja, la novità lo diletta. Gli ornamenti della persona sono una
« specie di trattenimento per lo stesso selvaggio: nel dipingere figure sul
« suo corpo, forse più che al bisogno di sentire egli cede al desiderio di
« piacere. Per le persone che la necessità non costringe a lavorare per vi-
« vere, crescerebbe la somma de' momenti nojosi, e quindi gli stimoli alla
« corruzione, se intorno a' loro *abiti*, a' loro vezzi, a' loro giojelli seria-
« mente non si occupassero » (*Nuovo Galateo*, pag. 162—163).

Non è adunque il nostro autore troppo severo quando prescrive di fuggir l'ozio, mentre concede che si fugga co' trastulli della vanità e colle inezie della moda.

« libilmente al vizio. Senza desiderj, senza progetti, — la vita
« non è che tristezza e languore (1).

« Un uomo che lascia passare il tempo senza segnarlo con
« atti utili, è un uomo che ritiene nello scrigno il denaro in
« vece di trafficarlo, o lascia il campo senza coltura.

« Un uomo attivo trova de' soccorsi, perchè può prestarne;
« ottiene de' capitali a credito, perchè può restituirli; è chia-
« mato ad incumbenze lucrose, perchè può disimpegnarle (2).

« L'uomo ozioso, riguardato come un calabrone che vive
« a spese dell'api, è disprezzato da tutti.

« L'indipendenza è il primo bisogno del saggio; — dun-
« que se i vostri mezzi di sussistenza sono scarsi, applicatevi
« ad un mestiere per accrescerli ».

---

(1) Sebbene queste ragioni non possano essere tutte buone, quando si propongano come ausiliarie alla coscienza de' proprj *doveri*, come stimoli accessorj al principale che è l'*obbligazion morale*; tuttavia esse diventano ridicole e nulle in quel sistema nel quale il dovere non esiste, l'obbligazione morale non è che l'inclinazione al piacere, al quale, appunto perchè è una semplice inclinazione, ognuno può senza alcuna colpa rinunziare. Chi ha il diritto di condannarmi se io mi voglio assoggettare ad una privazione riposta tutta in mio arbitrio? chi sarà il mio giudice? Il piacere ch'io debbo provare, è cosa mia; e della cosa mia io posso disporre a mio grado. Non può finalmente l'autor nostro trovare nessuna valida risposta all'ozioso di professione, che a lui dicesse: « Perchè volete voi disturbare la mia quiete? perchè volete comandare a' miei gusti? Sappiate che l'oziosa mia vita m' è infinitamente più cara della vostra, occupata da tante sollecitudini. Io vi giudico infelicissimo nelle vostre occupazioni e nelle vostre fatiche collo stesso diritto che voi dichiarate misero me nel mio ozio, e forse con più ragione. Il mio ozio al vostro gusto sembra nojoso, ed al gusto mio riesce insopportabile il vostro travaglio. Voi mi sembrate un pazzo privo del senso comune: anteponete di lasciarvi opprimere dalle fatiche, anzi che cogliere il fiore della vita: vi rendete schiavo di tante occupazioni anzi che conservare liberi i vostri momenti sfuggevoli, e vi tormentate invece di godere »

(2) Basterà essere uomo attivo per ottenere questi vantaggi? Gli otterrà un uomo attivo anche s'egli è *privo di morale?* se ognuno sappia che egli non conosce alcuna obbligazione morale, diversa dal *piacere* e dal calcolo dell'interesse? e massimamente s'egli si diriga in modo conforme a un tale principio, senza che ascolti la propria coscienza, la cui voce si allenta ma non sembra che giammai si taccia interamente e s'induri contro la propria natura che ricalcitra dalla filosofica teoria al cui dominio ha tentato di rendere schiava la propria mente?

La dolcezza della pigrizia insinuata negli animi, fa che sia impossibile « sentire la verità della massima: *non spera che « in te stesso* » (1).

XLVIII. Il terzo dovere, cioè quello di conservare le proprie facoltà, secondo il calcolo del nostro autore, si può dividere in due altri pretesi doveri; il primo de' quali chiameremo *temperanza*, il secondo *economia*.

XLIX. Non bisogna però estendere il significato della parola temperanza sì in là quanto la estende il volgo pregiudicato; ma uopo è restringerla dentro que' termini, ne' quali serve alla maggior massa de' piaceri corporei. Le ragioni della medesima non sono che i nostri piaceri diminuiti, i nostri dolori accresciuti: ed ecco come l'autor nostro li calcola.

« L'eccesso del piacere e del dolore può distruggere egual- « mente la nostra macchina ».

L'avidità soverchia dei piaceri apporta talora la pazzia (2).

« Fra i ricchi, le professioni che danno più pazzi, sono « quelle, secondo Foderé, che favoriscono di più il desiderio « eccessivo di onori e di ricchezze (3).

« Tra i poveri, le cause principali del delirio sono la spe-

---

(1) *Elementi di Filosofia*, III, 222 e segg. *Non isperare se non in sè stessi*, è massima che discende necessariamente dalla teoria del piacere. Il piacere, qualunque egli sia, è essenzialmente *individuale;* perchè è sempre l'individuo che cerca di dare a sè un diletto, rendendo mezzo a questo tutte le cose e tutte le persone. L'*egoismo* adunque è essenziale in una tale teoria: è l'ultimo effetto, l'espressione ultima della medesima: la sola *illusione* viene in mezzo a far credere che quello che è *egoismo*, non sia *egoismo:* così la *falsità* sola anche questa volta può salvarla dall'orribile odiosità, alla quale la *verità* sua la condanna. Ma l'illusione è momentanea; qua e là ella sparisce: allora la filosofia insegna ad ogni individuo d'isolarsi da tutti, e gli dice di *non isperare che in sè stesso*.

(2) Questa ragione non ritrarrà molti dall'eccesso de' piaceri; perocchè chi si persuaderà che la disgrazia di diventar pazzo tocchi a lui? chi non riputerà anzi pazzi gli altri, che sè stesso? Pure ella sarebbe buona se fosse presentata come la sanzione di un *dovere morale;* ma ove questa non esiste, poca forza può essa avere: la pazzia non è che una crudeltà, una imperfezione della nostra natura, un male fisico senza una colpa che lo spieghi.

(3) Nè per questo si persuaderanno gli uomini d'amare un poco meno gli onori e le ricchezze, che sono i mezzi dei *doveri* nella *morale* del nostro autore, cioè de' *piaceri*.

« ranza o la tentazione di divenire ricchi senza lavoro, ed il
« libertinaggio (1).

« Le professioni che esigono un esercizio continuo di corpo
« sono quelle che garantiscono di più da questa crudele ma-
« lattia (2).

« Ove finisce il bisogno ivi comincia la sazietà, e chi non
« sa moderarsi ne' piaceri, vede questi appassire nell'atto che
« voleva coglierli. Tale si è la costituzione de' nostri organi,
« che è necessario un intervallo tra la soddisfazione di un
« bisogno e la sua riproduzione (3).

« Si osservano effetti consimili nell'abuso di tutti i piaceri
« fisici, e sono i seguenti:

« 1.° Diminuzione di forze fisiche. A misura che scemano
« queste, i beni della vita si riducono al rincrescimento di
« non poterne far uso; non si può più andare al teatro quando
« si vuole; fa d'uopo privarsi d'una conversazione che si
« bramerebbe; riesce impossibile d'assistere ad un pranzo di
« amici......

« 2.° Malattie d'ogni specie più o meno dolorose. — Cia-
« scuno può vedere che gli uomini intemperanti impiegano
« una parte della vita a rendere infelice l'altra, e ad affret-
« tarne il termine. Oltre i dolori di cui ci aggravano que'
« vizj, ed i piaceri di cui ci privano, fa d'uopo calcolare i
« lucri cessanti per impedito lavoro, e i danni emergenti per
« spese di medicine e servizio, senza parlare del fiore della
« bellezza che si perde pria della consueta età, e dell'alito
« fetido cui talvolta ci assoggettano.

« 3.° Diminuzione di forze intellettuali.

« 4.° Pericolo d'eseguire azioni nocive agli altri, quindi
« soggette alle leggi penali, come succede spesso per ubbria-
« chezza e lussuria (4).

(1) Nè pure i poveri vorranno lasciare per questo il *merito* dell'arricchire usando i mezzi più comodi al fine loro; merito che viene loro assicurato dai principj del nostro autore.

(2) *Elem. di Filos.*, II, 226 e segg.

(3) Vuol dire che le fibre non conviene tenerle in continuo moto, ma lasciarle rallentare, perch'elle possano di poi esser tocche più piacevolmente. Qui non c'è in vero quell'austerità ispida di morale che vigeva in secoli pregiudicati.

(4) Essendo soggetto alle *leggi penali*, tu ti esponi a un dolore: quindi

« 5.° Perdita di piaceri sociali.

« 6.° Perdita di eventualità lucrose.

« 7.° Da un lato decrescendo i beni coll'abuso de' piaceri, « dall'altro crescendo il bisogno coll' abitudine, si giunge ad « uno stato costantemente penoso.

« 8.° L'intemperanza diminuisce il piacere delle anime no- « bili, la libertà; giacchè esausto il nostro fondo, o non con- « tenti di esso, andiamo mendicando soccorsi od impieghi, « cioè vendiamo il nostro tempo per una libbra di carne od « un boccale di vino.

« Alla fine de' conti si trova che talora, rendendo i piaceri « meno frequenti, si guadagna nell'intensità ciò che si perde « nel numero; e che talora si può accrescere il numero mo- « derando l'intensità » (1).

In una parola, l'uomo deve godere fino che le forze fisiche del suo corpo gli bastano, senza però guastarle, e senza che incolga in altri mali (2).

E di più si deve osservare, che « le cure per la conser- « vazione delle forze fisiche possono giungere all'eccesso e « degenerare in viltà: allora si cambia il mezzo in fine, giac- « chè noi cerchiamo la *salute* per travagliare e godere, men- « tre quella pusillanimità sacrifica il travaglio e il godimento « alla salute, ed imita l'avaro che cerca il denaro per sè stesso, « non pe' piaceri che può procurargli » (3).

A malgrado di questo, « la salute è l'oggetto più interes-

---

pecchi se nuoci, con tal pericolo, agli altri! Un'altra cosa sarebbe se le leggi penali non fossero, o tu avessi modo di sottrarti ad esse.

(1) *Elem. di Fil.*, II, 228 e segg.

(2) Quindi la temperanza è notabilmente diversa per un uomo *robusto*, per un *potente*, ecc. Il primo potrà arrivare assai più oltre nell'uso de' piaceri, che un debile: non dico già ne' piaceri *leciti* solamente, perchè la distinzione fra il *lecito* e l'*illecito* è una pedanteria de' teologi: fin dove l'uomo robusto può arrivare evitando gli scogli descritti, v'arrivi: è sempre nella *temperanza* della così detta morale del nostro autore. Il medesimo dicasi del *potente*, che può evitare i mali delle leggi: il calcolo de' piaceri suoi può certo essere più liberale che quello delle persone plebee; giacchè le stesse leggi civili non son che raccomandate dal calcolo de' piaceri.

(3) *Elem. di Fil.*, II, 232, 233.

« sante per gli uomini » (1); e quindi « i migliori libri di « morale sono i libri di medicina » (2).

Ed ecco quanto è più semplice questa morale nostra, di quella de' pedanti: questa diminuisce i libri inutili, e le scienze chimeriche, una delle quali era ciò che si chiamava fin qui *morale*: la *medicina* sottentra in suo luogo: e l'*economia* viene in appresso a supplire a certe parti, a cui la medicina non si estenderebbe (3).

---

(1) *Nuovo Galateo*, pag. 355. Ciò che aggiunge qui il nostro autore, che « una buona digestione vale più di cento anni d'immortalità », mostra quanto poco calcolino i sofisti l'*illusione*, su cui vogliono pure avviare la perfettibilità del genere umano: in fatti, *cento anni d'immortalità*, d'una *immortalità* che val meno di una buona digestione, non può essere che una mera illusione.

(2) *Elem. di Fil.*, II, 229.

(3) Ma perchè tuttavia ostinarsi a ritenere questo nome di *morale*, s'ella non è alla fine che la *medicina* e l'*economia* insieme congiuote? La ragione di ciò è per far nascere con questa parola una *illusione utile*: sentendo risuonare ad ogni tratto questa parola *morale*, già consacrata a delle idee venerabili e indistruttibili, il volgo crede che l'autore che ne fa uso, ve le aggiunga pure: ed intanto il piacere sotto questo scudo acquista terreno, fino ch'egli possa a dirittura spiegar la bandiera dell'usurpato dominio sulla umanità rigenerata dai lumi della filosofia.

La mediciua e l'economia persuadono bensì in *generale* le azioni approvate dalla *morale*; ma qual differenza v'ha fra le persuasioni di quelle e i comandi di questa?

Quelle non possono imputare le azioni a colpa; se l'uomo a loro non ubbidisce, non fa che nuocere a sè stesso; e ognuno rientra facilmente con sè stesso in grazia; il dover rendere conto a sè stesso di un'azione, non inchiude nessun elemento di quelli che il senso comune attribuisce ad una resa di conto dovuta innanzi ad autorità superiore e veramente legislativa. La morale all'incontro impone leggi che contengono in sè una *obbligazione* in senso vero e vigoroso.

In secondo luogo la medicina e l'economia, o la così detta morale del piacere, non vieta delle azioni, o ne prescrive delle altre, se non quando crescono in un cumulo grande; sicchè vi possono essere innumerevoli azioni *particolari*, che non apportano nessun danno nè alla salute nè alla borsa, e che non hanno quindi alcuna taccia in cospetto alla medicina ed alla economia; la quali nulla di meno sono severamente proibite da una sana morale. In fatti, è più tosto una serie di atti immorali che nuoce alla salute ed alla borsa; qualche atto particolare, non replicato che rarissime volte in tempi e luoghi giudiziosamente scelti, potrebbe, auzi che nuocere, giovare alla salute, alla ricchezza, alla felicità della vita presente; e tuttavia essere immorale. Che cosa avrebbero da rimproverare la medicina e l'economia

L. « L'economia è alcun poco diversa dalla temperanza. La « somma de' piaceri compatibile colla temperanza si estende « sino al punto in cui restano intatte le nostre facoltà; la « somma de' piaceri che permette l'economia è alquanto mi- « nore: l'uomo economo si risparmia l'uso di beni che sa- « rebbero innocui, per due ragioni (1):

« 1.° Per avere un fondo di riserva nelle sinistre even- « tualità;

« 2.° Per avere un capitale con cui accrescere i beni che « già possiede » (2).

E qui pure si ha il vantaggio di eliminare la *morale volgare*, e surrogare ad essa l'*economia*, che è, insieme colla *medicina*, la morale de' sofisti, morale che, riducendo ogni motivo al piacere ed all'interesse, sterpa dall'uman cuore ogni elevato e puro motivo dell'operare, e insegna loro a perseguitare fieramente i teologi, la pedanteria de' quali vorrebbe condur gli uomini dietro la ragione, senza accorgersi dell'impossibilità del loro malinconico tentativo.

§ III.

Doveri del cittadino.

LI. « La somma totale delle azioni umane tende a far ces- « sare un dolore od a produrre un piacere, qualunque ne sia « la specie. Dall'Ottentotto che vegeta stupidamente nella sua « capanna, sino al filosofo che medita sul sistema dell'uni- « verso, non v'ha altro principio d'azione » (3).

LII. Per questo principio, tutto ciò che dobbiamo alla so-

---

alle favorite di Luigi XIV? Esse sarebbero perfettamente giustificate avanti la morale del piacere: esse ne sarebbero i più perfetti modelli. Ancora: questa morale fa ingiustizia agli uomini; perciocchè a' primi permette di peccare, comincia a proibirlo a' secondi per l'accidente che i loro peccati, congiunti a quelli de' primi, de' quali essi non hanno colpa, perturbano la pubblica società.

(1) Talora all'opposto potrebbero essere più i danari che le forze fisiche, come in tanti principi: in tal caso i limiti messi dall'economia a' piaceri, sarebbero più larghi che quelli messi a' medesimi dalla medicina.

(2) *Elem. di Fil.*, II, 233.

(3) *Nuovo Prospetto*, I, 1.

cietà, non è punto altro che i piaceri che dobbiamo a noi stessi.

I piaceri, come abbiam veduto, dipendono dall' *aumentare, impiegare, e conservare le proprie facoltà:* la società ajuta a far ciò: dunque ci torna a conto il rispettarla: ecco l'obbligo, secondo il calcolo del nostro autore, che abbiamo verso la società.

LIII. Che la società ci ajuti a far ciò, il nostro autore così lo prova:

« Il bisogno di procreare, inerente alla natura umana, av-
« vicina il maschio alla femmina come il ferro alla calamita,
« e dando uascita alla prole, sviluppa il sentimento della pa-
« ternità.

« La società non è, non fu e non sarà giammai altro che
« un mercato generale, in cui ciascuno vende le sue cose e
« i suoi servigj, per ricevere gli altrui servigj e le altrui cose.
« In questo cambio ciascuno dà ciò che stima meno per ciò
« che stima più; in conseguenza la società riesce vantaggiosa
« a tutti.

« Anche quando gli uomini rendono de' servigj in appa-
« renza gratuiti, si può dire che fanno un vero cambio; essi
« danno una porzione della loro *proprietà* o del loro *tempo*
« per procurarsi un piacere vivissimo, lodevolissimo, quello
« cioè di beneficare (1), o per liberarsi da una pena vivissima,
« quale si è la vista dell'altrui afflizione (2); essi fanno un

---

(1) Che entra ne' *bisogni immaginarj*, secondo la distinzione fatta più sopra.

(2) Distrutta l'*obbligazione morale*, e lasciato solo nell'uomo il *piacere* e il *dolore*, scomparisce l'idea del *rimorso*.

Elvezio vide la conseguenza e l'ammise. Ma esistendo la parola *rimorso*, bisognava spiegarla. Come adunque sostituì al *dovere* il *piacere*, così pur disse che il rimorso *non è altra cosa se non la vista de' dolori a cui il delitto ci espone.*

L'Elvezio, che viene dal Gioja qua e là punzecchiato quasi inimico, e copiato da per tutto, è anche in questo la stella del nostro filosofo. Ciò che questi riconosce negli scellerati, è « diffidenza abituale, sonni interrotti da « neri fantasmi, lacerazioni d'animo risultanti da rimembranze atroci, da « vergogna attuale, da timori, figli della persuasione che, meritando l'altrui « esecrazione, le altrui forze possono rivolgere contro di noi » (*Del merito*, I, 264). Parlando di lord Clive, che « per le sue concussioni ed avanie « fece perire (dic'egli) due o tre milioni d'Indiani », attribuisce le sue

« cambio, come lo fa chi dà del danaro per procurarsi un
« fuoco d'artifizio che diverte, ovvero per allontanare da sè
« qualche cosa che lo incomoda ».

Il bene che fanno le anime nobili « può essere indefinito,
« essendo sempre possibile un cambio tra *cose* da un lato e
« *idee* o *sentimenti* dall'altro » (1).

LIV. Le società in quanto sono utili, come abbiamo detto, hanno leggi, dalle quali nascono i *diritti* e i *doveri* sociali.

« I *diritti* sono vantaggi, beneficj, piaceri di qualunque specie
« che la legge garantisce.

« I *doveri* si risolvono in aggravj che la legge impone; per
« esempio, la legge vuole che la moglie obbedisca al ma-
« rito, ecc. » (2).

LV. Quelli che facendo sulla propria utilità un calcolo diverso da quello che fa il legislatore, volesse infrangere i ceppi messi alla sua libertà individuale dalle leggi, verrebbe sottomesso a delle *pene* dalla forza pubblica, e i suoi atti o non atti dalla legge acquistano il titolo di delitto (3).

LVI. Diritti naturali non esistono. In fatti « quali idee si
« possono affiggere alle parole *diritti naturali?* Cosa è la pro-
« prietà ove nissuno la guarentisce? Cosa è la libertà ove
« ciascuno ci può legare? Cosa è l'uguaglianza, ove il più
« forte vi può opprimere (4)?

---

smanie, i suoi furori, il suicidio, a « quel sentimento di dolore che in noi « nasce dalla vista dell'altrui dolore. — Quegli infelici scarnati dalla fame, « cadenti per languore, in atto di chiedergli alcune oncie di riso, si ripro- « ducevano al suo pensiero e gli rendevano odiosa la vita ». (*Del merito*, I, 240). La coscienza della *violazione* della legge non s'introduce a spiegar que' rimorsi: s'introduce solo la compassione di que' miseri in un uomo spoglio di ogni compassione.

(1) Le anime nobili si arrestano alle *idee* ed ai *sentimenti:* le ignobili vogliono andare fino alle *cose reali:* or chi ha ragione?

(2) *Vantaggi, aggravj*, sono de' fatti: nulla c'è di *obbligatorio*, nulla di *morale.*

(3) *Elem. di Fil.*, II, 243. Non è che sieno; è la legge che così li chiama. In fatti, avanti alla legge civile sono impossibili i *delitti*, come sono impossibili i *diritti*, secondo il nostro autore.

(4) *Elementi di Filosofia*, II, 245. Ognuno vi sente qui l'Elvezio pretto, maniato.

L'autor nostro nel copiar l'Elvezio vi fa una sua bella giunta: una contraddizione.

LVII. E di vero, se l'uomo non ha altri doveri che quello della propria utilità e de' proprj piaceri; se ciascuno può fare quel calcolo ch'egli crede sulla propria utilità e sui proprj

---

L'Elvezio non riconosce diritti nè doveri nello stato naturale: li fa uscir tutti dalle leggi civili. Il nostro autore trae fuori dall'Elvezio la stessa opinione; ma per non urtar di fronte l'opinione, vi mette alla testa di un capo della sua filosofia, *Doveri dell'uomo*, e alla testa di un altro, *Doveri del cittadino*; e in qualche luogo vi parla anche di *doveri di natura* e *di società* (*Dell'ingiuria, dei danni*, ecc., I, 23) Egli si contenta di spiegarvi poi le parole *doveri di natura* in modo, che a voi non resti se non la parola, sottrattone ogni senso morale e vero.

Ma volendo usare quest'utile astuzia, perchè poi qui nega apertamente darsi *diritti naturali*? E se « i diritti e i doveri, benchè distinti ed op- » posti, com'egli dice, sono simultanei nella loro origine ed inseparabili « nell'esistenza » (*Elem. di Fil.*, II, 243): non esistendo diritti naturali, nè pur doveri naturali potranno esistere.

Anche altrove ripete le stesse idee sui diritti e sui doveri, parlando di essi in generale così: « Cosa saranno adunque le leggi, se non se prescri- « zioni, ordini, voleri di chi presiede alla società, calcolati sugl'interessi « fisici, morali, politici di essa, garantiti da un dolore minacciato alle vo- « lontà recalcitranti? Cosa possono essere i diritti, se non se vantaggi, beni, « comodi, ossia piaceri o reali o possibili, di cui la legge assicura il pos- « sesso con una pena a chi lo viola? Cosa possono essere gli obblighi o i « doveri, se non se aggravj, mali, incomodi, cioè o dolori reali, o limita- « zioni al potere indeterminato d'agire, il che si risolve in un dispiacere « che la legge intima minacciando un dispiacere maggiore a chi li tra- « sgredisce? I contratti non saranno dunque che cambi di piccoli pia- « ceri con piaceri più grandi, cioè portanti a ciascuno de' contraenti « una somma di felicità maggiore della prima. I delitti si ridurranno in « ultima analisi a dolori recati ai nostri simili senza compenso. Le *virtù* « si risolveranno in aggravj sofferti per altrui vantaggio, che trovano « compenso nella stima pubblica, nell'orgoglio, o in una speranza *qual* « *ch'ella sia*. Leggi, diritti, doveri, contratti, delitti, virtù non sono che ad- « dizioni, sottrazioni, moltipliche, divisioni di piaceri e dolori, e la legis- « lazione civile e penale non è che l'aritmetica della sensibilità. Tutte le « questioni che si possono proporre relativamente a questi oggetti, sono « tanti problemi, in cui la quantità del piacere e del dolore si trovano in- « sieme confuse, ed è necessaria qualche destrezza di calcolo per separarle, « onde scoprirne la differenza » (*Teoria civile e penale del divorzio*, p. 6). Se questo non è parlare da *oracolo*, non è che manchi il tuono assoluto, inappellabile: è che è un parlare da *eco*, che ripercuote i suoni del Lucrezio oltramontano: e l'Italia allora solo perde tutta la sua dignità, rinnega tutto quel buon senso che le è sì proprio, quando ad una volontaria servitù assoggetta il raro dono del suo pensiero, e mette il suo genio nei ceppi stranieri.

gusti (1); questi diversi *calcoli morali*. co' quali ognuno considera solo sè stesso, esercitando tutta la morale filosofia, metterebbero a pericolo l'esistenza dell'uman genere. Ci vuol dunque una *forza*, colla quale si sottomettano tutti i gusti ad un gusto solo, e il calcolo di ciascuno sia obbligato di arrendersi ad un calcolo solo, fatto da uno o da più, secondo che la forza prevalente è nelle mani di un solo, ovvero di più: nel qual caso questi o devono distruggersi fino che prevale il gusto d'un solo, ovvero ciascuno far deve qualche sacrifizio del proprio gusto, perchè dal gusto di tutti (2) riesca un solo gusto che passa in *legge*.

Perciò « se voi uscite dalla società, voi non vedete più che « bisogni rinascenti e focosi da una banda, braccia e denti » per soddisfarli dall'altra » (in somma *doveri morali* messi in pratica con poca discrezione). » In questo stato l'uomo « non si distingue dai bruti se non per la perfettibilità di cui » è suscettibile: l'idea del diritto non si scorge in nissuna » parte: il diritto è così dovuto alle leggi civili, come l'irri-

---

(1) Niente il vieta avanti la legge civile: non l'*obbligazione morale*, perchè non esiste; non la *forza legale*, perchè si parla d'uno stato a questa anteriore.

(2) Non c'è una ragione nella morale del piacere per istabilire che sia più giusto questo secondo modo, nel quale i gusti di tutti sono insieme contemperati in modo che n'esca un solo, anzichè il primo, nel quale il gusto d'un solo si rende prevalente, perchè non esiste nè pure l'idea di *giustizia*. Il dire che è giusto aver riguardo a' gusti degli altri così assolutamente, è assurdo nel sistema del piacere: si deve aggiungere: *se il badare a' gusti altrui è secondo il vostro gusto: s'egli vi accresce il piacer vostro*. Perchè mai Pollione baderà al *gusto* de' suoi schiavi, ai quali non garberebbe d'esser gettati nelle peschiere di murene che manteneva colle loro carni, mentre queste murene pasciute di carne umana sono una cara delizia al gusto squisito del coltissimo Pollione? perchè mai Augusto consulterà più tosto i gusti del Senato e del popolo romano sacrificando una parte del suo, s'egli può bearsi e scapricciarsi col rendere il suo gusto solo la norma de' gusti di tutto il mondo, ed essere tuttavia da tutto il mondo incensato, adorato per quarant'anni d'impero arbitrario, ed invidiato dopo la morte? Rimossa dunque l'idea della *giustizia*, lasciata solo l'*idea del piacere*, ossia, che è il medesimo, stabilito che il piacere è l'*unico principio delle azioni umane;* non v'ha più alcuna intrinseca bontà nelle leggi civili; la sola forza è la fonte d'ogni legge, e la forza capricciosa: ov'ella a caso è, ivi è l'unica autorità legislativa: il che è quanto dire, nessuna autorità legislativa.

« gazione è dovuta alla regolarità de' canali » (1); in una parola, il diritto è il figlio della forza.

LVIII. In ultima analisi adunque non esiste in tale sistema se non il *diritto del più forte*, sia nella società civile, sia nello *stato di natura*; se non che il nostro autore talora (2) non vuole dare il nome di diritti e di doveri alle relazioni degli uomini avanti la società civile, ma solo quando sono regolati da una legge civile, o per dir meglio, sanciti da una penale.

Anche in questo pertanto le bestie s'avvicinano all'uomo, come osserva il nostro filosofo; giacchè anche presso ad esse il diritto del *più forte* vige quanto presso all'uomo.

« Le circostanze esterne in cui si trovano gli animali, sono
« una guerra continua de' più forti o più destri contro i più
« deboli o meno avveduti, de' carnivori contro gli erbivori, e
« de' carnivori tra essi.

« Le circostanze interne sono una guerra continua de' pic-
« coli contro de' grandi e de' piccoli tra di essi (3).

« La legge di divorare od essere divorati sembra estendersi
« a tutti gli anelli della catena vivente.

« L'uomo colla scorta principalmente delle sue facoltà in-
« tellettuali riesce a divorare gli animali inferiori, ma atteso
« il suo rapido accrescimento, non riesce a sottrarsi agli as-
« salti della propria specie. La razza umana, come tutte le
« altre, cresce in una progressione non compatibile col ben
« essere degli individui: da ciò (almeno in parte) la miseria
« e i delitti nell' interno degli stati, e la guerra tra le nazioni
« anco selvagge » (4).

LIX. « Il granchio di mare, chiamato *Bernardo l'eremita*,
« avendo la coda molle e tenera, cibo prediletto de' suoi com-
« patriotti, va a rubare, per porsi in salvo, una conchiglia uni-
« valva, scacciandone il primo possessore, e vi si asconde ad
« ogni sentore di pericolo. Divenuto più grande, va a rubare

---

1) *Elem. di Fil.*, II, 245.

(2) Talora all'incontro, come abbiamo veduto, egli parla di *doveri* di natura, di *doveri* dell'uomo ecc.; giacchè l'esser coerente o il contraddirsi è indifferente per sè stesso, ed è cosa che diventa buona o cattiva solo relativamente al *piacere* od al *dolore*, come fu già detto avvenire della verità.

(3) *Esercizio logico*, ecc., pag. 57.

(4) *Esercizio logico* ecc. pag. 301.

« altra conchiglia maggiore, autorizzato dall'antico e rispetta-
« bilissimo diritto del più forte » (1).

« I Galli, più che altri popoli, professarono francamente
« che confondevano il diritto colla forza. Essendosi essi im-
« padroniti d'un terreno che apparteneva ai Clusii, questi
« implorarono il soccorso de' Romani. La repubblica spedì de'
« deputati ai Galli, i quali risposero che portavano i loro di-
« ritti sulla punta delle loro spade, e che tutto appartiene agli
« uomini coraggiosi. Brenno aggiunse: *Voi stessi avete tolto*
« *ai Fidenati, ai Volsci, ecc., la maggior parte delle loro*
« *terre. Questa condotta non mi sembra nè strana nè ingiu-*
« *sta, giacchè voi non fate che seguire la più antica di tutte*
« *le leggi, la quale vuole che il più debole ceda al più forte;*
« *legge emanata dalla Divinità stessa e che si estende sino*
« *ai bruti.* La franca confessione di questa terribile massima
« forse è preferibile alle cavillazioni ed ai sofismi che impie-
« gavano i Romani per giustificare le loro rapine » (2).

LX. Quindi dalla sola sensazione, e dalla forza che la di-
fende, procede anche il diritto così detto di proprietà (3), se-
condo l'autor nostro.

« Ancora più strani (così egli) sono i ragionamenti di Rous-
« seau contro lo stabilimento della proprietà (4). Egli pretende

(1) *Esercizio logico* ecc., pag. 227.

(2) *Del Merito* ecc., I, 10-11. Il contesto con quello che segue, e con tutto il sistema del nostro autore, dà luce a queste ed alle precedenti parole.

(3) Abusivamente, cioè contro il senso della parola, si chiama *diritto* ciò che non è che *una forza*, un fatto. Nel sistema del nostro autore non restano che *fatti*, come più volte abbiamo osservato: *diritti* non sono nè pur possibili; è una parola affatto vôta di senso, è una chimera della fantasia. Ma il dire apertamente che non si ammettono che de' *fatti* e non de' *diritti*, nuocerebbe alla propria causa, la quale apparirebbe qual è: conviene dunque parlare sempre di *diritti*, come pure di *doveri*, di *virtù*, di *morale*, ecc., ma spiegar tutte queste parole in modo che altro significhino dal senso ordinario: e poi dichiarare che « le *diverse* opinioni religiose este-« sero il significato delle parole *vizj*, *doveri*, *virtù* al di là de' limiti sopra « esposti »; che « tocca alle *diverse teologie* la discussione di questi ulte-« riori significati »; che « la filosofia non pone la falce nella messe al-« trui », ecc., ecc. (*Elem. di Fil.*, II, 113).

(4) Ecco qual è in due parole la causa di Rousseau e del nostro autore. Rousseau cerca il modo, onde gli uomini stabilissero quel *diritto di proprietà* che è presentemente nelle società stabilito: egli trova difficilissimo il

« che l'idea della proprietà supponga anteriori progressi nelle
« cognizioni e nell'industria, e quindi un lungo corso di ge-
« nerazioni, a cui la proprietà era ignota. — Mi pare che il
« *sentimento* della proprietà (1) sia inerente alla natura d'ogni
« essere sensibile, si sviluppi ne' primi istanti della vita e di-
« venga presto abituale. In fatti, allorchè una sensazione pia-
« cevole c'inonda l'animo, tutti i muscoli della nostra macchina
« fanno sforzi per ritenerla, accrescerla, conservarla. Il bam-
« bino affamato s'attacca colle mani alla mammella, succhia
« deliziosamente il latte, e v'assorda con grida se tentate di
« staccarnelo. Non è cosa rara che un ragazzo, posto la prima
« volta a mensa, stenda le mani a tutte le vivande e pretenda
« che nessuno le tocchi. Un cane che si è impossessato di
« un osso, mostra i denti a chi gli si avvicina per rapirglielo.
« Un gallo che si è stabilito in un pollajo, caccia qualunque
« altro gallo che tenti d'intrudersi nel suo dominio (2).

« — Conseguente all'idea, che l'intelligenza non cresce in
« ragione della complicazione organica, non devo dimenticare
« che il sentimento della proprietà si mostra vivissimo nelle
« rondini, specie animale che nella scala dell'organizzazione
« si trova al di sotto de' conigli. Batgowski riferisce che un
« grosso passero s'era impadronito d'un nido di rondine e lo

---

dedurlo da' principj di ragione. — Non parla mica Rousseau di un *possesso di fatto*, di un attaccamento di affetto ad una cosa, possesso che si difende anche colla forza, e che hanno anche le bestie. Per ispiegar l'origine di questo possesso di fatto non si richiede alcun *principio di ragione*, ma sola la sensibilità, l'istinto, l'abitudine: nè ci voleva tutta l'erudizione del nostro autore per sapere che gli uccelli difendono i loro nidi, le fiere i loro covili, ecc. In questa causa il nostro autore dissimula il nodo della questione, non essendogli utile il manifestarlo: suppone che la questione prima non esista: che *diritto* voglia dire possesso di fatto, e null'altro, ed esclama: « Che stranezza di Rousseau a trovar tanta difficoltà nello spiegare « l'origine del diritto della proprietà? la *proprietà* è comune fino alle « bestie, perchè ne hanno il *sentimento:* ecco dunque spiegata l'origine « del diritto ».

(1) Il sentimento della *proprietà* è egli il sentimento del *diritto di proprietà* o del *possesso di fatto di una cosa*? Il *possesso di fatto* di una cosa non si chiama *proprietà* nel senso comune della parola, sopra di che cade la questione.

(2) È tanto proprietà questa, come è quella del cane più forte che riuscì a levar di bocca l'osso al più debole: non c'è ombra qui di proprietà, ma solo di un *possesso di fatto*.

« difendeva vigorosamente. Gli antichi possessori non avendo
« potuto rientrare nella loro *eredità*, invocarono co'loro gridi
« il soccorso dei loro compagni, la concorrenza de' quali e le
« minaccie non riuscirono a scacciare l'*usurpatore*, che rin-
« chiuso nella sua fortezza non poteva essere offeso dalle al-
« trui beccate. In un istante gli assalitori cambiano metodo,
« sospendono l'assalto e convertono l'assedio in blocco (1):
« alcuni *bravi* si tengono stretti intorno all'apertura, mentre
« le altre rondini apportando ciascuna nel becco un po' di
« fango, il nido venne in pochi istanti murato come la fatale
« prigione d'Ugolino. — In somma è sì naturale il sentimento
« della proprietà, come lo è quello della tana, del nido, del
« bozzolo, dell'alimento, della generazione.

« Dunque, acciò s'introducesse il *diritto di proprietà* tra gli
« uomini, non fu necessario quel corredo di cognizioni,
« quello sviluppo d'industria, quel corso di secoli che richiede
« Rousseau (2).

« Le società dei castori sono composte di due in trecento
« individui.

« Ogni *repubblica* ha il suo *distretto*, nè soffre *forestieri*,
« nuovo argomento che dimostra quanto sia naturale lo stabi-
« limento della proprietà, ed erronea l'idea di Rousseau che
« lo nega » (3).

---

(1) Le parole metaforiche *eredità*, *usurpatore*, *assedio* e *blocco*, tolte da ciò che fanno gli uomini secondo i principj di *giustizia* e di *ragione*, e trasportate a significare ciò che fanno le bestie per *istinto* e per *abitudine*, tendono a confondere il *diritto della proprietà* col *possesso di fatto*, ed a nascondere a' lettori superficiali il sistema creduto dal nostro autore *utile* all'umanità. È però strano che il nostro autore non s'accorga come il parlare sempre con metafore e con espressioni da retore, in un'opera filosofica in cui si propone di svelare le inesattezze che hanno commesse i filosofi spesse volte per improprietà di parlare, è un mezzo sicurissimo di farsi applicare il detto evangelico: *Ejice primum trabem de oculo tuo, et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui.*

(2) *Esercizio logico*, ecc., pag. 153 e segg. No certo, se il diritto di proprietà non è che il sentimento del possesso di fatto, difeso colla forza.

(3) *Esercizio logico*, ecc., pag. 224. Nell'abuso delle parole *distretto* e *forestieri*, voi vedete qui lo stesso sofisma notato più sopra: per una certa *analogia* si applicano ai castori quelle parole che non furono inventate che a significare cose umane, e che hanno però un senso inapplicabile a cose bestiali, fino che, mediante la teoria del nostro autore, non si abbiano abbassati gli uomini alla condizione de' bruti.

LXI. Laonde sia nello stato di natura, sia nella società civile, i due elementi de' doveri e de' diritti che ci possono essere, sono il *piacere* e la *forza*.

Nella società « i diritti sono vantaggi guarentiti » cioè muniti di forza; « gli obblighi sono aggravj imposti dalla *legge* », cioè dalla forza (1). Quindi l'*uso della forza* è tutto

---

(1) *Dell'ingiuria, dei danni*, ecc., I, 49. Il nostro autore non dice se questa *legge* debba esser giusta od ingiusta. L'esser essa nata dalla forza, toglie via fino l'idea della giustizia; questa giustizia è una *chimera*: il fatto solo non si può dir giusto nè ingiusto (giacchè l'idea di giustizia non esiste); è un fatto, e basta: più oltre non si può andare: qual meraviglia? non vanno più oltre nè pur le bestie.

Il nostro autore però, che è uomo a dispetto di tutte le sue teorie, parla in più luoghi per modo ch'egli suppone la vera idea della giustizia probabilmente senza accorgersene egli medesimo.

Posto però che l'idea della *giustizia* esista, si potrà ella attribuire alle leggi civili, e dire: questa legge civile è giusta, e questa è ingiusta?

S'egli fosse vero ciò che dice il nostro autore, cioè che avanti l'esistenza delle leggi civili non vi sono *diritti*; e perciò non v'è giustizia; in tal caso non si potrebbe dire che la legge civile fosse mai *ingiusta*, perocchè per dir ciò converrebbe supporre preesistenti alla medesima dei diritti naturali offesi dalla legge, una *giustizia* in somma, a cui la legge civile medesima deve ubbidire e sottomettersi come a sua norma suprema; ciò che i *teologi* chiamano *giustizia naturale*, o *diritto naturale*, seguendo questi ascetici pedanti la *ragione*, più tosto che il *piacere*.

Vale dunque meglio per l'autor nostro attenersi all'altra sua sentenza contradditoria, cioè che v'ha un diritto anche antecedente alle leggi civili, a cui queste si devono conformare, abbandonando un poco l'adorato maestro, l'Elvezio.

In tal caso le *leggi civili* saranno giuste quando guarentiranno agl'individui i loro piaceri il più che si possa, la maggior felicità divisa pel maggior numero: « Fate il paragone dei dolori e dei compensi, e troverete i « limiti dell'autorità pubblica, paterna, conjugale, della difesa personale, dei « diritti, degli obblighi, dei *delitti* » (anche i delitti hanno i loro limiti), « delle virtù »....: (*Teoria civile e penale del divorzio*, V). Ma s'ella è così, onde avviene che il legislatore, o quelli che hanno l'autorità pubblica in mano *debbano* rivolgerla a difendere l'altrui felicità, gli altrui piaceri? Un tal *dovere* o scaturisce da un *piacere* che provano così facendo; o pure viene da qualche *principio obbligatorio* indipendente dal loro *piacere*. Se avviene dal loro *piacere*, basta che essi vi assicurino di non provar un *piacer* di tal fatta, perchè cessi questo lor dovere: basta ch'essi vi assicurino di sentirsi più felici nell'adoperare, con destrezza per altro e con ipocrisia, le altrui sostanze alle proprie delizie; e di aver quel diritto sulle altrui spose, che si dice essere stato attribuito al divino Cesare da una legge

ciò che v'ha di più raccomandabile nella teoria del *piacere* (1); dal che provengono le seguenti conseguenze:

1. Primieramente questa morale raccomanderà la *vendetta*: ed ecco con quali parole il nostro autore la commenda: « Tale è l'indole del cuor umano, che alla puntura del do- « lore rapidamente rimbalza e di sdegno divampa e di ven- « detta contro chi va ad assalirlo *ingiustamente* (2). Tale ri- « sentimento gagliardo e costante in ragione del dolore sof- « ferto, della confidenza violata, dell'incertezza relativa al ter- « mine dell'offesa, rende *impossibile* (3), secondo il comune « modo di sentire, l'amore e gli officj che ne derivano. Sic- « come questo rimbalzo dell'animo, quest'odio contro l'offen- « sore, questa sete di vendetta tende a rispingere le azioni « struggitrici dell'individuo (4). perciò non solo è affatto irre-

---

civile, ecc.: basta anche solo ch'essi vi accertino di voler rinunziare al proprio piacere, giacchè alle cose proprie si può rinunziare, perchè nessun altro possa convincerli d'operare iniquamente: purchè però essi sieno ben armati ed abbiano un partito prevalente di quelli che cercano insieme con essi di ubbidire fedelmente alla morale de' piaceri, facendo ad essa servire tutto ciò che alla loro potenza è sottomesso: il che è essenziale nella morale del piacere, che esige sempre di non estendersi oltre la sfera della propria forza, per non esporsi a ricevere dei dolori.

Che se il legislatore, e quelli che sono al governo dello stato debbono ordinar la cosa in modo da garantire a tutti colla loro forza, più che sia possibile, i piaceri loro, anche indipendentemente dal piacer proprio; se un tal *dovere* de' governanti viene da un principio essenzialmente diverso dalla *sensazione*; in tal caso si ricade nell'opinione tenuta dalla *ciurmaglia de' moralisti*, e sembra di essere stati convertiti da alcuno di questi predicatori importuni, che non sanno che pubblicare dal pergamo di dover seguir la ragione, e mortificare i sensi quando questi vogliono insorgere turbolenti contro della ragione.

(1) Egli è una singolare verità come la *mollezza* sia sorella della *violenza*. Corrompete gli uomini ne' costumi; gli avrete resi feroci, crudeli. Tanto è vero che il *piacere* solo non può esistere; degenera in furore, si cangia in atrocità. La sola *giustizia*, figlia del tranquillo lume della ragione, quando s'introduce nell'uomo, si rende quasi mediatrice tra il piacere e la forza; e moderando il primo, toglie le fiere vendette della seconda.

(2) Questa parola, vôta di senso nella teoria del piacere, è introdotta per l'accortezza solita dell'autor nostro. Il suo argomento però in favore della vendetta, ha la stessa forza anche cancellata quella parola.

(3) Impossibile assolutamente, nella morale del piacere; quando non vi sia qualche *illusione* che il renda possibile.

(4) E appunto perciò l'argomento vale per ogni danno giusto od ingiusto.

« prensibile, ma degna d'elogio, finchè s'arresta ne' limiti
« della difesa (1). Utile all' individuo, questo mobile è anche
« utile al pubblico, o per meglio dire necessario. È questo
« sentimento d'odio e di vendetta che snoda la lingua de' te-
« stimonj, che anima l'accusatore, e l'impegna al servizio della
« giustizia, malgrado le spese e le inimicizie alle quali s'espo-
« ne; è desso che sormonta la pietà pubblica nel castigo de'
« colpevoli. Toglìete questa molla, e le ruote delle leggi si
« arresteranno, o almeno i tribunali non otterranno più alcun
« servigio che a prezzo d'argento, mezzo non solamente one-
« roso alla società, ma esposto a fortissimi inconvenienti. La
« *ciurmaglia de' moralisti* (2) non sa che predicarci il dovere
« di perdonare le ingiurie. — Senza dubbio i caratteri im-
« placabili, che nessuna soddisfazione addolcisce, sono odiosi
« e debbon esserlo: l' obblio delle ingiurie è una virtù ne-
« cessaria all' umanità, ma non è virtù se non dopo che la
« giustizia ha fatto il suo dovere, dopo che ha data la dovuta
« soddisfazione. — Dunque la vendetta utile all'individuo, ne-
« cessaria al pubblico, veste il carattere di *dovere*, arrestan-
« dosi ne' limiti predetti (3). Dunque invece di dire che un
« conjuge deve rendere all' altro gli officj conjugali in tutte
« l' epoche della vita, convien dire che il conjuge innocente
« deve *odiare*, *perseguitare avanti i tribunali* il conjuge reo,
« *negargli ogni sorta d' officj*, e far tutto il possibile onde
« venga castigato il delitto, per atterrire quelli che lo voles-

---

(1) Perchè questi limiti? e se il piacere volesse di più? e se assalendo altrui si potesse godere del frutto dell'assalto senza il pericolo d'esser colto dalle leggi penali? sarebbe un *diritto* l'assalire? sarebbe un *dovere* nella morale del nostro autore? Certo: questa espressione, *entro i limiti della difesa*, non discende da' suoi principj: egli l'avrà trovata vecchia nella memoria, udita forse da qualche padre predicatore in sua gioventù. Tali incoerenze non si possono spiegare in altro modo in un uomo che vi assicura che ogni morale diversa da quella del piacere, è una morale *da pergamo*, com'egli si suole esprimere.

(2) Entra forse fra questi anche il primo, che disse: *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos?*

(3) Ancora una volta: onde questi limiti? Il piacere ha forse dei limiti? e se ne ha, qual è il *principio* che limita il piacere? v'è qualche cosa sopra di lui che a lui comandi? ma ciò ammesso, non saremmo già in quella morale che il nostro autore chiama *da cappuccini*?

« sero commettere, e rassicurare il restante de' cittadini con-
« tro i quali potrebbe essere commesso (1).

LXIII. — II. La seconda conseguenza della morale del piacere e della forza è l'elogio del duello per far mostra di valenteria contro chi ci chiama vili:

« Il duello, per quanto irragionevole e ingiusto sia in sè
« stesso riguardato come mezzo per decidere chi ha ragione
« o torto, se si considera come mezzo di semplice difesa,
« riesce freno all'enormità de' disordini che, senza di esso,
« dalla negligenza delle leggi risulterebbero. Il principale ef-
« fetto del duello si è di far cessare (2) in gran parte il male

(1) *Teoria civ. e pen. del divorzio*, pag. 33-35. Queste sono le leggi di quella affezione conjugale che impone la morale del piacere. La stessa morale ha un secreto, come abbiamo anche toccato più sopra, per raffermar la *conjugal fede* fra gli sposi; e questo qual è? che il marito trovi un'altra sposa, e la sposa un altro marito: « Con un secondo matrimonio, dice il « nostro autore, gli sposi acquistano una somma di piaceri che non avreb- « bero provato nel primo, ed è *rinforzata la fede conjugale* » (*Teor. civ. e pen. del div.*, pag 161).

(2) Due sono le dottrine circa la morale: l'una è la morale del piacere, l'altra è il Vangelo. È mirabile la tendenza e l'effetto diverso di queste due morali.

La *morale del piacere* è tutta sollecita nel fare il calcolo de' piaceri, per riuscire ad ottenerne la massa maggiore; e in questo unico studio è tutta occupata, nè in altro che in questo essa consiste.

La *morale evangelica*, lungi di limitar l'uomo a questo suo calcolo, gli infonde quasi un obblio de' proprj piaceri e di sè stesso: l'uomo con questa morale abbandona la causa della sua felicità al suo Creatore, ed egli, anzichè de' suoi *piaceri*, si occupa solo de' suoi doveri.

Il calcolo de' *piaceri* conduce il seguace della morale del piacere a trovar necessaria la fierezza contro i proprj nemici, a raccomandar la vendetta, l'odio, la persecuzione de' medesimi, il vanto della bravura sostenuto dalla punta della spada.

L'osservanza de' proprj doveri conduce il seguace del Vangelo al perdono delle ingiurie, alla dilezione dei nemici, ad una mansuetudine dichiarata dai moralisti del mondo debilezza e pazzia.

Qual è l'effetto di questi due sistemi di morale, rispetto al bene degli uomini nella vita presente? esaminiamo i fatti.

Il sistema della *vendetta* dura fino al Vangelo; e con questo principio, onde gli uomini s'argomentano di procacciarsi la maggior *felicità*, non esiste sulla terra, per quaranta secoli, che atrocità e barbarie, conquistatori e conquistati, tiranni e schiavi, infelici perchè privi de' piaceri, e più infelici ancora perchè in possesso della forza.

« del delitto, cioè la vergogna risultante dall' insulto. Voi dite « ch' io sono un pitocco; io traggo di tasca un pugno d' oro « e vi confondo (1): voi dite ch' io sono un *vile* (2); io sguaino

---

Il sistema della *dilezion de' nemici* si generalizza colla diffusion del Vangelo; e con questo principio gli uomini s'argomentano di procacciarsi la maggiore *virtù*, e non che dimentichi, ma si mostrano fino ad un certo segno inimici de' piaceri de' sensi: in tanto i piaceri crescono all' umanità in ragione che questa con occhio austero li mira: un aumento di benevolenza universale calma le ire, rannoda i cuori, mette una pacata luce nelle menti, e gli uomini si riconoscono simili, si proclamano fratelli, si riabbracciano con un amore pari a quello di due amici che ritornano da un lungo viaggio e pien di sciagure, e che si riveggono riconoscendo l'uno nell'altro le antiche sembianze.

La *filosofia* (così detta) tentò di fare a quando a quando al genere umano il regalo di quell'antica *morale del piacere*, che ha tenuto tanto tempo il mondo nell'abbrutimento e nella ferocia: tentò di proscrivere il Vangelo: e perchè ciò? perchè il Vangelo parla di *doveri;* ed essa amò tanto gli uomini, che non vuol parlar loro che di *piaceri*. Tutto lo studio, ella dice, debbe esser rivolto ad accrescere i piaceri degli uomini in questa vita: come dunque tollerarsi il Vangelo che non ne fa nè pur motto, che parla in quella vece di annegamento e di croce? — Insensati! voi credete che alla vostra teoria ubbidisca la natura; mentre l'autore della natura ha stabilito di smentirvi per forma, che voi, che non volete pensare se non a voi stessi, non possiate che essere i maestri e i propagatori della miseria; e quelli che non pensan che a lui, trovino soli la felicità di cui sembrano sì neghittosi; acciocchè apparisca che a lui ubbidisce il tutto e ch'egli ha posto con sapienza all' Universo le sue leggi.

(1) Quest'atto plebeo di cavar fuori un pugno d'oro per mostrarsi ricco, non prova nulla: il più gran signore non avrà un pugno d'oro, incomodissimo pel suo peso, in saccoccia; e qualche mezza-camicia, come si dice in qualche parte d'Italia, portando seco tutto ciò che possiede o in proprio o a prestito, potrà benissimo darsi un vanto così insulso, così insolente, così sofistico.

(2) Per una parola voi volete distruggere la vita d'un uomo: è meglio ammazzare gli altri che soffrire d'esser chiamato *vile!!* Tale è la conseguenza della morale del *piacere:* di quella morale che nasce dal considerar l'uomo come un pezzo di materia, e che finisce col trovar l'apice della felicità ne' piaceri *illusorj*. In tal caso anche queste due sillabe di cui è composta la parola *vile*, possono essere un' offesa maggiore della morte, giacchè l'illusione non ha confini; come due altre sillabe, cioè la parola *bravo*, possono contenere in sè la vostra felicità, se voi siete così *pazzo* da rinvenire in esse colla immaginazione tutto il pascolo della vostra *vanità*. In fatti la morale del piacere suppone seriamente che colla pazzia gli uomini possano formare la loro felicità. « Non pochi si trovano in quella si« tuazione d'animo, dice il nostro autore, in cui trovavasi il pazzo Ateniese,

« la spada e mi mostro disposto a battermi. In cotale atto « alzo la fronte e guardo fiso quella canaglia che, incoraggiata « dai vostri detti, non intimorita dalle leggi, si disponeva a « braveggiarmi, ed estingno nel di lei animo le male voglie » (1).

LXIV. — III. La terza conseguenza della morale, a cui il piacere e la forza sono i due perni su cui rigira, sarà l'elogio della *maldicenza*, che può supplire alla forza se questa vien meno.

« Non si può abbastanza condannare la *calunnia* (2); ma la « *maldicenza*, che, trascurando le debolezze innocue, svela i « vizj e le incapacità che portano nocumento al pubblico,

« 1.° è un *diritto* di tutti, giacchè tutti pagano per l'am- « ministrazione dell'azienda sociale, e tutti sono interessati ne' « di lei prodotti;

« 2.° è un *dovere* di tutti, giacchè in tutti l'interesse pub- « blico deve prevalere sulle affezioni private;

« 3.° è una *vera virtù*, quando questo *sacro* dovere frutta « pericoli e danni a chi l'esercita » (3).

« il quale riguardando come sua proprietà tutti i vascelli che entravano « nel Pireo, era *felice* pel suo stesso errore: sarebbe stato barbarie il di- « singannarlo » (*Del Merito*, ecc., I, 232). Questo esempio poetico egli lo prende a rigore filosofico, e ne induce più che non comprenda, cioè non solo che talora non si debba disingannare altrui, ma ben anco che si debba ingannare, come più sopra accennai. — Per altro io vorrei vedere un sofista, mal reggentesi della persona per effetto della morale de' piaceri, chiamato vile da un *bravo* colla spada alla mano, e i baronci della strada a beffeggiarlo; e son persuaso che in tale frangente saprebbe ben egli trovar delle buone ragioni per dimostrare che la bravura dell'uomo non istà nella robustezza e nella destrezza del corpo, e ch'egli non resterebbe d'essere quell'acuto sofista ch'egli è, sebben non sappia o non abbia il cuore di battersi.

(1) *Dell'ingiuria, dei danni*, ecc. II, 129. Quest'alzata di fronte, e questo sguardo fiso in sulla canaglia che si sbellica dalle risa, è veramente un atto eminentemente filosofico!

(2) Perchè dite ciò, se la calunnia vi può esser utile? pare che voi non permettiate seguir l'utile proprio col danno altrui: in tal caso dovreste supporre che l'utile altrui sia sempre il proprio; il che bene spesso non è; e voi medesimo in più luoghi l'accordate. Che se io non debbo solo aver riguardo alle mie sensazioni piacevoli, ma anche alle altrui, benchè a scapito de' miei piaceri, voi venite a confessare d'aver torto, ad ammetter nell'uomo qualche altra norma oltre il solo piacere.

(3) *Del merito*, ecc., I, 230.

LXV. — IV. La quarta consegnenza si è, che alla *forza* si può sempre contrapporre la *forza*, purchè se n'abbia una maggiore in mano, e purchè giovi al nostro *piacere*.

« Qualunque in fatti sia l'origine della società, gli obblighi « sociali suppongono la garanzia di *maggiori vantaggi*, e se « la patria non ci assicura i secondi, noi siamo sciolti dai « primi. » (1).

Quindi in altro modo non si può raccomandare la subordinazione sociale, che col mostrare che ciò richiede, almeno *hic et nunc*, il proprio interesse (2).

---

(1) *Del merito*, ecc., I, 227. Quest'idea, tolta dall'Elvezio come le altre, riduce, nel sistema del nostro autore, la virtù a trasgredire i proprj doveri. Non essendo nell'uomo cho la sensazione piacevole e la spiacevole, tutti i suoi *doveri* si riducono a sfuggir questa e procurarsi quella: per una confessione involontaria, strappata all'autór nostro dalla immutabil natura, la *virtù* sta ora nel fare appunto il contrario. Questa contraddizione è una aggiunta del nostro autore al sistema dell'Elvezio: l'Elvezio non riconosce i *doveri* dell'uomo, ma solo *quelli del cittadino*: que' primi gli appiccò il nostro autore al sistema che gli esclude, per aver forse la gloria del pittore d'Orazio: *Humano capiti cervicem pictor equinam*, etc.

(2) *Del merito*, ecc., I, 227. Il nostro autore, coerente al suo sistema de' piaceri, non vede altra ragione de' doveri de' sudditi verso i magistrati, se non l'*utilità* della società civile e di quelli che a questa presedono (*Elem. di Fil.*, II, pag. 238 e segg.; e *Nuovo Galateo*, pag. 300 e seg.). « Essendo « certo, egli dice, che la produzione delle ricchezze dipende dalle tre no« tissime forze, *cognizione*, *potere*, *volontà*, mi pare che dal bisogno gior« naliero che hanno i sudditi di queste forze, si possa dedurre i loro do« veri verso i magistrati che queste forze giornalmente mantengono, e quindi « innestare questo ramo di morale sul tronco della pubblica economia » (*Nuovo Galateo*, pag. 300).

I vantaggi della società civile sopra lo stato di barbarie, in *generale* sono veri; ma l'esser essa in *generale* utile, non prova nulla in *particolare*.

Se non c'è l'equità e la giustizia che mi obblighi a rispettarne le leggi, ma il solo mio *vantaggio* e *piacere*, io non peccherò punto, anzi servirò eccellentemente ad una simil morale, cercando di approfittarmi de' beni della società, e di sottrarmi insieme agli aggravj, purchè mi riesca di farlo destramente. È vero che se io facessi ciò apertamente e continuamente, io verrei punito dalla società o perseguitato dagli altri uomini; ma io non lo farò che con *temperanza*; *rare volte* violerò le leggi della società, quando potrò farlo di soppiatto e con sicurezza, quando si tratterà di qualche mio grande interesse, di qualche bel colpo che compensi il pericolo a cui mi espongo, s'egli ci è, o quand'io avrò una forza prevalente in mano e potrò fare il colpo sicuro, quando potrò, dopo aver oppresso i miei simili, farmi

LXVI. — v. La quinta conseguenza è una estensione della quarta: non solo si deve ubbidire a' sovrani e conservar l'ordine della società civile per l'unica ragione del proprio *piacere*, unica molla dell'uomo; ma è ben anco il solo *piacere* e il *dolore* quello che forma, mantiene e termina qualunque convenzione fra gli uomini. Nessuno è obbligato a stare alle convenzioni con proprio danno, se non fosse per evitare un danno maggiore.

« Non personificate adunque la *convenzione* come avete per-

---

ancora adorare da' miei schiavi, e comperarmi un esercito di adulatori, e un'infinita moltitudine tutta occupata a moltiplicarmi le delizie.

In molti momenti della mia vita la società non mi sarà utile. Supponete, che avendo fatto qualche ardito tentativo di aumentare le mie fortune e i miei diletti, mi sia mal riuscito, o sia caduto in sospetto a' magistrati, e, se la cosa va a lungo, io debba aspettarmi addosso qualche gran tempesta della giustizia sociale; che m'insegnerà la morale de' piaceri? A disseminare delle pubbliche discordie, a fomentare il mal animo contro i governi, ad eccitare de' partiti, unire delle sette, e, quando mi venga il destro, sommuovere la plebe, chiamare de' forestieri in patria; perchè, nella confusione e rovescio di tutte le cose pubbliche, io mi sottragga dalla mala sorte che mi aspettava, e tenti una nuova fortuna. Chi sa, che essendo io furbo, irrequieto, ardimentoso, con uno scopo costante già prefissomi, non giunga a soverchiar gli altri tirati a caso nel tumulto, e sulla rovina di molti non sorga l'edificio della mia fortuna e della mia gloria? Tutto questo, certo, entra nel calcolo de' miei piaceri e della mia utilità, ed è così ragionevole come è necessario: s'egli è pur vero che l'*unica forza attiva nell'uomo sia il piacere*.

Direte: se tutti facessero il medesimo, la società sarebbe impossibile, e danneggerebbero sè stessi. Benissimo; ma non tutti così fanno, nè possono fare. Intanto che la semplicità di molti rispetta i governi, non già pel proprio piacere, ma per una obbligazione morale; intanto che un'altra parte rispetta i governi perchè li reputa utili a sè stessa; intanto che a molti manca l'ardire, o l'attività, o la destrezza, o il coraggio d'essere tanto scellerati come forse vorrebbero; un filosofo della morale del piacere, fornito di tutte queste belle qualità, scorge il momento opportuno al suo scopo, trova giusto e sicuro il suo calcolo; coglie il destro, ed egli solo tenta ciò che tutti dovrebbero fare se fossero nelle sue circostanze ed avessero la sua morale, ma che non fanno perchè hanno altra morale ed in altre circostanze si ritrovano.

Che poi se a questo filosofo morale si dà innanzi anche l'opportunità di stringere una lega con molt'altri moralisti della sua specie, che nelle sue circostanze medesime si ritrovano, ciascuno de' quali si accorge che la *lega*, *pro hic et nunc*, è utile a sè stesso? Che cosa avverrebbe da ciò, se non quello che abbiamo veduto, e che veggiamo avvenire tuttavia?

« sonificata la *natura* (1), e ricordatevi che la forza di una
« convenzione non è la convenzione stessa, ma il vantaggio
« mutuo delle parti contraenti: colla scorta di questo van-
« taggio si distinguono i casi ne' quali la convenzione debbe
« essere confermata, dai casi in cui debb' essere disciolta. Se
« la convenzione facesse, a così dire, legge per sè stessa,
« avrebbe sempre lo stesso effetto; ma se la sua tendenza
« perniciosa la rende nulla, dunque la sua tendenza utile, ed
« essa sola, la convalida. Se questo vantaggio mutuo sparisce,
« le volontà dei contraenti eccitate e sostenute da lui solo,
« si sgiungono e cadono da loro stesse. Pretendere l'opposto,
« è pretendere che una pietra priva di sostegno resti in alto
« in vece di cadere (2).

« Ma gli obblighi finiscon forse quando finisce il piacere?
« Sì, e no, si può rispondere; sì, quando la somma degli
« obblighi, ossia degli aggravj (3), è uguale alla somma de'

(1) Tali personificazioni sono care al nostro autore quando le trova utili a' suoi sofismi, ma sono odiate quando le incontra ne' suoi avversarj. Il nostro autore parla spesso a nome della *filosofia in persona*: *La filosofia dice questo, La filosofia condanna quest'altro*: e tutto ciò che dice questa madonna, sono tutte le opinioni del nostro autore, e tutto ciò che condanna sono le opinioni contrarie.

Fra le idee astratte personificate, dalle quali il nostro autore cava un mirabile partito da spargere degli errori utili, è la parola *società*. Questa è certa signora che si propone la *somma felicità divisa pel maggior numero*: ella è d'una natura singolare da tutte le altre donne. In fatti, tutti gli esseri umani non hanno per molla che il *piacere*, il quale è una forza essenzialmente *individuale*; e se questi esseri umani fanno anche del bene altrui, non è già perchè il *debbano* fare, ma perchè loro *piace* di farlo, perchè ciò va al loro gusto, in virtù bene spesso d'una loro illusione, d'un loro capriccio. Ma non istate mica a credere che la società civile sia un'aggregazione d'*individui*: oibò: in questo caso quest'individui non potrebbero e non dovrebbero che esser degli egoisti come tutti gli altri, nell'egoismo de' quali però può entrare accidentalmente l'altrui bene, non per principio necessario, ma per un gioco delle particolari circostanze; questa *società* è tutt'altro che individui uniti; è tanto una persona, quanto è una persona la filosofia: è forse una idea platonica, una intelligenza: che so io che cosa sia? Ella sarà ciò che più vi *piace*, giacchè è il piacere che crea e distrugge la medesima verità.

(2) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 32.

(3) Ma non istà egli meglio quegli a cui rimangono più piaceri che aggravj? perchè dovrà mischiare i piaceri ottenuti con degli aggravj ch'egli può sfuggire? parlate voi di un calcolo di piaceri, o di *equità*?

« piaceri ottenuti; perciò cessa nel servitore l'obbligo di ser-
« vire il suo padrone, quando questi cessa dal pagargli l'ono-
« rario (1); no, quando i piaceri ottenuti sono maggiori degli
« aggravj sofferti; perciò continua nel marito l'obbligo di man-
« tenere la moglie nel declinar dell'età, dopo aver colti nel
« di lei seno i piaceri dell'amore nell'età più fresca » (2).

LXVII. — VI. La sestaconseguenza sarà, che non essendovi nè giusto nè ingiusto, ma solo piacevole e dispiacevole, il legislatore dovrà *creare* gli obblighi, cioè degli aggravj fermati dalla forza, non secondo de' principj intrinseci ed immutabili di giustizia, ma *unicamente* i più piacevoli che per lui si possa, secondo i calcolo ch'egli sa farne (3).

---

(1) Tutti gli obblighi ridotti ad un contratto fra padrone e servo! Filosofia servile! è agli schiavi più degradati, siccome a' bruti, che manca per insino il *senso* col quale percepire gli obblighi dell'amicizia.

(2) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 126.

(3) Mi si permetta di ripeterlo: supponiamo che il *principio della giustizia* e il *principio dell'utilità* conducessero a prescrivere le stesse azioni, e che queste potessero essere egualmente morali, fatte sì coll'intenzione del proprio interesse, come coll'intenzione d'ubbidire alla legge del giusto. Ciò supposto, qual sarebbe la differenza de' due principj suddetti?

Il principio della giustizia vi mostra immediatamente con chiarezza le azioni da farsi e quelle da fuggirsi: all'incontro il principio dell'utilità non vi conduce a rinvenir queste azioni se non mediante un calcolo astruso, complicatissimo, infinito. Egli è facile a dimostrare che un tal *calcolo* è assolutamente impossibile all'uomo; perch'egli suppone che si possano prevedere tutte le conseguenze delle azioni umane: dunque egli non si potrà fare che per approssimazione: dunque

1.° Noi non avremo mai un *risultato* dal quale sappiamo con certezza quali sieno le azioni da farsi, quali da fuggirsi.

2.° I risultati debbono esser diversi secondo le abilità de' calcolatori, e quindi secondo che l'approssimazione al vero risultato riesce maggiore o minore: quindi regole pratiche diverse; morali diverse; diritti e doveri diversi.

3.° Gli uomini da questa incertezza, da questa diversità di risultato, da queste diverse pretensioni de' calcolatori, debbono riconoscere la nullità del metodo proposto, e rinnegare anche il nome della morale, dopo averne rinnegata la natura.

O sofisti! perchè volete sostituire un metodo di conoscere ciò che si deve fare e ciò che si deve intralasciare, così difficile, così incerto, al metodo antico onde tutti gli uomini possono discernere con facilità e certezza immediatamente ciò che è bene da ciò che è male, come hanno fatto in tutti i secoli?

« La legislazione (1) si propone questo problema: dato un
« desiderio costante negli uomini (2), fare che venga soddisfatto con pubblico vantaggio, o senza pubblico pregiudizio,
« o col minimo pregiudizio possibile; giacchè i desiderj costanti si possono paragonare ai fluidi, che se vengono compressi da tutte le parti, schizzano con tutto l'impeto da quel
« solo meato che loro resta aperto (3).

Secondo il detto calcolo, quale sa farlo il nostro autore (perchè il calcolo varia secondo le abilità de' calcolatori), consegue che il *desiderio costante* che riguarda l'unione de' sessi, non può essere soddisfatto colla maggiore utilità mediante vincoli indissolubili.

E per ajutare il legislatore nel calcolo de' piaceri, il nostro autore somministra i seguenti principj:

1.° « Tale è l'indole del cuor umano, che la facoltà di
« soddisfare un appetito qualunque, ne scema la forza, come
« l'impossibilità più violento lo rende, *nitimur in vetitum* » (4):
di che converrebbe senza limitazione lasciar vagar gli appetiti.

2.° In altro luogo però loda bensì il lasciarli *vagare*, ma non senza confine.

« Il divorzio debb'essere permesso, ma in casi precisi e
« ben determinati dalla legge: la *filosofia* non richiede nulla
« di più. Ella sa che l'inquietudine dei desiderj è *inerente*,
« *necessaria*, *inseparabile* dall'uomo; perciò ella permette alla
« speranza d'*errare* sopra varie eventualità, persuasa che que-

---

Se ciò che è giusto e virtuoso ha sempre congiunto il massimo interesse della vita presente; non pensate che a praticar la giustizia, e sarete felici.

Se ciò che è giusto non è sempre ciò che è piacevole, perchè volete voi anteporre il piacevole al giusto, anzi distruggere questo, perchè regni quel solo; quasi che stesse nel debole vostro volere creare e annichilar la forza della giustizia, mutare la natura delle cose?

Insensato orgoglio, degno veramente d'umiliarsi da sè stesso sino ai bruti, per pascersi di *chimere* dopo aver rinunziato alla somma *realtà!*

(1) Ecco la legislazione personificata: sciogliete questa persona platonica in uomini reali: questi non si propongono altro problema che di pascersi di tutti i piaceri possibili. Ecco i legislatori!

(2) Anche i desiderj della corruzione originale, riconosciuta dal nostro autore, sono desiderj costanti: è da ciò che il nostro autore cava l'elogio della *vanità*, dell'*ambizione* ecc., per non opporsi ad un desiderio costante.

(3) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 12.

(4) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 61.

« ste *scorse* (1) siano tante sottrazioni alla forza recalcitrante
« degli umani affetti » (2).

3.° Bisogna avere una morale rilassata, perchè una morale severa è impossibile, giacchè il solo *piacere* è la molla dell'uomo.

« La morale austera piace, è vero, in teoria (3), perchè
« piace tutto che o molto c'innalza o molto ci deprime. Sia
« che mi pingiate con forti colori il saggio degli stoici che
« sta ritto e fermo sulle rovine del mondo; sia che mi stra-
« sciniate al fondo de' sepolcri, per mostrarmi i miserabili
« avanzi dell'umano orgoglio, siete sicuro di piacermi; e que-
« sto piacere fa tutto il successo dei predicatori da pergamo (4).
« Ma non si tratta qui dei luoghi topici della rettorica, ma
« delle basi su cui deve inalzarsi la morale e la politica. Ora
« consultate la storia (5), ed ella vi dirà che una morale se-
« vera, destando solo una sterile ammirazione, non è mai se-
« guita in pratica che in circostanze momentanee d'entusia-
« smo (6).

4.° Finalmente dovendo il governo secondare tutti gli appetiti perchè non ha forza bastevole da raffrenarli, deve sacrificare ad essi anche la verità: la verità egualmente come l'errore, conviene che all'utile dia tributo.

---

(1) Queste *scorse*, questo *errare* nel cogliere i piaceri, conferma quanto dicevamo, che la morale del nostro autore, non essendo che medicina ed economia, proibisce l'eccesso degli atti immorali, ma non alcuni, che possono crescere fino al limite della salute e della borsa.

(2) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 69.

(3) Qui sembra che il Gioja conceda che la morale austera molto c'innalzi: riconosce adunque qualche pregio intrinseco in essa: non è dunque che per mancanza di coraggio ch'egli la rifiuta. Dove ciò sia, io mi asterrò bene dal dirgli vile, perchè non mi sfidi al *duello*.

(4) Almeno essi predicano ciò che molto c'innalza: voi confessate di atterrirvi, col non udirli, a ciò che vi abbassa.

(5) Siamo di nuovo nei generali: la *storia personificata* (ne n'accerta l'autor nostro) depone un testimonio favorevole alla morale de' piaceri. E non v'ha dubbio, purchè si cancellino da essa diciannove secoli, quelli del Cristianesimo.

(6) *Teoria civ. e pen. del divorzio*, pag. 80-81. Chi ammette le illusioni della fantasia come fonti di piaceri, condannerà ogni *entusiasmo* pel vero, pel bene? Quando ciò fosse, io non la direi una contraddizione: un tale entusiasmo è ben altro che una illusione.

« Collocato al centro di tutte le opinioni, il governo deve
« prestar a tutte la stessa protezione, perchè in materia di
« opinioni, l'errore ha gli stessi dritti della verità. — La sola
« difficoltà consiste nel decidere quali sieno le cose indiffe-
« renti. Si trova però sempre la soluzione di questo proble-
« ma in un esatto catalogo dei piaceri e dei dolori privati e
« pubblici » (1).

LXVIII. Ma vediamo meglio qual sia l'ufficio del legislatore. Supponiamo primieramente, ciò che è assurdo nella morale de' piaceri, avervi uno o più legislatori, che essendo *pazzi* utilissimi e commendabilissimi (2), si propongano di ottenere

---

(1) *Teoria civ. e pen. del divorzio*, pag. 111. Chi potrà tessere questo esatto catalogo de' piaceri? chi prevederli tutti? che cosa sono i piaceri pubblici? forse piaceri di cui gode qualche ente reale che si chiama *pubblico?* o non più tosto una collezione di *piaceri privati?*

(2) Questi sarebbero pazzi nel sistema del piacere, perchè opererebbero contro ragione: in fatti ad una *chimera*, ad una *illusione*, ad una semplice *idea* senza nessuna realtà, sacrificherebbero il proprio piacere reale. La filosofia del piacere tuttavia li trova commendabilissimi, perchè sono quelli che accrescono i *piaceri* fra gli altri uomini, cioè l'utilità comune. Per meritar lode, secondo questa teoria, bisogna esser illusi, bisogna operare contro la realtà delle cose, contro ragione.

Per altro questa filosofia impone essa un *dovere* a questo legislatore d'illudersi stoltamente? Questo è impossibile nel senso proprio della parola *dovere:* come tante volte abbiam detto, non c'è che il fatto in tale sistema: manca il principio per provare che debba esistere questo stimabile pazzo: egli è un accidente, che un uomo abbia il gusto di esser tale: o l'uomo ha questo gusto d'esser buono, o non lo ha: non c'è luogo a censura od a lode; se pur forse non convien fingere anche una censura ed una lode perchè è utile, cioè convien lodare o biasimare quello che non ha nulla in sè stesso che il renda lodabile o biasimevole; e ciò di nuovo perchè è utile, per creare un interesse illusorio vantaggioso a molti. Ma chi è questa filosofia che così prescrive? Una femmina non credo, sebbene pur seduttrice di molti. Egli è un uomo, che parla come fosse la Filosofia in persona; e vi assicura di predicare questa dottrina unicamente perchè gli piace.

Ma siete voi obbligato di badare a quest'uomo coperto sotto la maschera femminina d'una idea astratta? Solo se vi *piace*, perchè non potete far altro che seguire il piacer vostro. Ma se una dottrina predicata non ha nessuna forza in sè stessa di stringervi, nessuna necessità di ragione o di morale, perchè predicarla? Perchè possono esser piacevoli anche le chimere, le visioni, i sogni, sebbene non contengano alcuna ragione da creder loro.

Quando sia così, a me *non piace* di abbracciare simile filosofia. — A bell'agio: badate quello che dite. E se piacesse a' filosofi che la predicano,

colle loro leggi la *massima felicità divisa pel maggior numero*, e ciò costantemente, anche in que' casi in cui il loro interesse privato viene in collisione con questo loro irragionevole (1) ma nobilissimo scopo. Ecco ciò che queste persone, che hanno in mano l'autorità perchè hanno in mano la forza prevalente, dovranno fare per soddisfare a quella loro *illusione* che li fa esser curanti della felicità comune più che de' proprj piaceri e della propria felicità.

L'*interesse privato*, secondo il nostro autore, non va d'accordo coll'*interesse pubblico*. Ma l'uomo non può agire che per interesse privato: dunque il legislatore deve colle pene e colle ricompense creare un interesse *artificiale privato*, cioè far diventar utile al privato ciò che è utile al pubblico (2).

« Siccome la tendenza dell'uomo a farsi centro di tutto agisce » già naturalmente contro l'idea dei doveri (3); perciò age-

---

di tempestarvi d'insolenze e d'ingiurie perchè non siete del loro gusto? se vi vomitassero addosso tutta quella bile, che è la sanzione unica delle loro parole....? Come il loro *gusto* li porta a stabilire la società civile sopra i due elementi del *piacere* e della *forza*, e come da questo connubio del piacere e della forza vogliono figliato tutto ciò a cui essi danno il nome di *diritto* e di *dovere*; così qual maraviglia che non piaccia loro di stringere in una simile schiavitù di ferro anche il mondo letterario, come vi hanno stretto il mondo civile, e che sieno gelosissimi di quei diritti che nascono loro dalla potenza di una vile ed insolente loquacità maritata al piacere di un orgoglio che aspira a trionfare della ragione?

(1) Se non si dà qualche fede ad una *illusione*, di essa non si può godere; e il dare ad essa alcuna fede, è irragionevole essenzialmente, perchè è un assenso dato alla falsità.

(2) Il nostro autore non è mai obbligato di esser coerente a sè stesso, giacchè il piacere ama la *varietà*. Non è dunque maraviglia se in altri luoghi parli in modo da far credere che l'interesse pubblico sia sempre immedesimato coll'interesse privato.

(3) Qui si suppone che non ci sieno altri doveri che *gli aggravj utili imposti dalla legge civile mediante la forza*: è l'Elvezio. Altrove parla di *doveri* che consistono nell'*accrescere*, *impiegare* e *conservare* le proprie facoltà per aumentare a sè stessi i piaceri. Il farsi *centro di tutto*, in tal caso è un *dovere*: che dico? è l'unico dovere che esista nella morale del piacere: è impossibile che n'esista un altro, in qualunque maniera si distiri e si spieghi una simil morale. E che è questo *dovere* unico in tal morale? Un nome, di cui si abusa: è il piacere medesimo che viaggia *in incognito* sotto la denominazione di *dovere*. Quest'alterazione di valore si fa pure dal nostro filosofo, come abbiamo osservato, nelle parole *diritti*, *virtù*, *morale* ecc. Che

« volmente s' intende, che se a quella naturale tendenza si
» aggiunge la spinta d'un interesse artificiale creato dalla legge,
« s'intende, dissi, che una corrispondente *corruzione* deve dif-
« fondersi, come si diffonde l' acqua sopra i luoghi bassi non
« difesi da alcun riparo (1).

« La simpatia e la stima pubblica (2) non sono sempre sì

segno è una tale alterazione? egli stesso apertamente ve lo dice: « Una tale « confusione nel linguaggio « (sono le sue proprie parole) « è forse uno « de' sintomi più caratteristici della depravazione d'un popolo. In altri tempi « si può offendere la virtù; ciò non ostante se ne riconosce ancura la sua « autorità, quando le si assegnano de' limiti; ma quando si giunge sino a « spogliarla del suo nome, ella perde i suoi diritti al trono, e il vizio se « ne impadronisce e vi si asside tranquillamente. Per capire ciò che succede « allora in una nazione, basterà osservare ciò che succede nelle società de' « viziosi e scellerati. I ladri, gli aggressori, i monetarj falsi, i contrabban- « dieri si formano un linguaggio o un gergo tutto proprio che confonde « tutte le idee di vizio e di virtù. Uniti da sentimenti uniformi, volendo « vendicarsi dell'opinione pubblica che li respinge da sè, si compiacciono « ad affrontarla; quindi nel loro dizionario sono escluse tutte le impressioni « del rossore, alterati tutti i sentimenti del giusto e dell'ingiusto, associate « idee scherzevoli ad atti criminosi e nefandi. « (*Elementi di Filosofia*, I, 191).
Che differenza v'ha dal dialetto di questa gente, al dialetto in cui sono scritti i libri de' filosofi del *piacere*?

(1) *Del Merito* ecc., I, 308. L'uomo è *necessitato* di seguire il piacere de' sensi o dell'immaginazione come l'acqua a scendere al basso. Per altro non crediate che la parola *corruzione* indichi nulla di immorale: non può indicare che una diminuzione nella somma delle sensazioni aggradevoli e de' mezzi per conseguirle: è una di quelle parole che bisogna ritenere, mutando loro il significato.

(2) La *stima* che si dà all' uomo virtuoso è impossibile nel sistema del *piacere*, giacchè in esso è distrutta la *virtù*, ritenutone il solo nome. Il pubblico dà una *stima* alla virtù, perchè crede a questa, perchè non ha abbracciato ancora la filosofia del piacere, perchè è impossibile che l'abbracci mentre il mondo è cristiano; se noi supponessimo la morale del piacere generalizzata, la stima che si dà all'uomo virtuoso perirebbe insieme con lui: non potrebbe più esistere nè pure come una *illusione* utile a diminuire o a disguisare l'egoismo e a far che ad esso non sieno sacrificati tutti i piaceri degli altri uomini: il disprezzo, un solo profondo disprezzo sarebbe il sentimento che riempirebbe l'animo di ogni uomo verso tutti i suoi simili.

La *simpatia*, proposta da Smith come il fondamento della virtù, nol può essere in nessun modo. « Di vero, scrive un bravo giovane francese, es- « sendo la simpatia involontaria e fatale, se la virtù fosse locata nella sim- « patia, essa necessariamente sarebbe in egual modo involontaria e fatale, « e non dipenderebbe punto da noi l'essere virtuosi o viziosi. Non vi « avrebbe dunque virtù di sorta nel sistema di Smith, poichè, secondo lui,

« forti da vincere le spinte delle diverse passioni contrarie al
« bene comune. L'uomo egoista aspirando a còrre i *vantaggi*
« dell'unione sociale, cerca non di rado di esimersi dai *do-*
« *veri;* volendo ricevere e non dare (1), vive tra' suoi simili
« come vivrebbe tra alberi che fruttificano per lui (2). È quindi
« necessario che il legislatore intervenga e crei, coll'applica-
« zione delle pene e delle ricompense, un interesse *fattizio*
« che superi l'interesse *naturale* (3).

« la virtù è nella simpatia, ed è manifesto che la simpatia è involontaria »
(*I. A. Buchon*).

Per non distruggere adunque la virtù, convien ammettere qualche altro principio diverso dalla stima pubblica, dalla simpatia e da ogni altro interesse, secondo il quale l'uomo operi.

(1) Che cosa c'è che non debba approvare in questa sua condotta la morale de' piaceri, purchè egli il faccia così accortamente che non gli venga sopra qualche dolore maggiore, sicchè nè la medicina nè l'economia gli possano far rimprovero? o può egli fare altramente, se il piacere è l'unica molla che il muove?

(2) L'uomo fa sempre così, nè può far altro nel sistema del piacere. Se egli, tratto dall'*interesse fattizio* creatogli dal legislatore, talora *finge* di cercare il bene de' suoi simili, perchè finalmente fa egli ciò se non ancora per l'interesse proprio? pel piacere ch'egli vuol cavarne a sè stesso, o pel dolore suo proprio che cerca di evitare? è meno egoista per questo? è meno egli solo centro di tutto e di tutti? riguarda egli meno gli altri uomini che come piante dei cui frutti debba godere quanto più egli possa? Se la scimmia non coglie le frutte dalle piante perchè vede di riportarne, se il fa, delle busse dal suo padrone, o perchè è legata alla catena che non è abbastanza lunga per giungere sui rami, è egli per questo ch'ella non consideri la pianta e le frutte come cose fatte per lei, ed ottimi mezzi a dilettare il suo palato ed a saziare il suo stomaco?

(3) Ma questo *interesse fattizio* potrà esser tale che influisca in tutte le singole azioni dell'uomo, anche in quelle fatte in privato e senza testimonj, o con testimonj che hanno con lui un interesse comune di eludere la legge? questo *interesse fattizio* non potrà mai in nessun momento della vita venir meno? queste *pene*, queste *ricompense* terranno dietro *sempre*, con *sicurezza, prontamente, infallibilmente* a tutti gli atti malvagi o buoni dell'uomo? in somma un uomo che non abbia nessun principio di giustizia, nessuna coscienza, che sia deliberato, che abbia il coraggio di non seguire in tutte le azioni sue che il puro principio del suo interesse, che il puro calcolo de' suoi piaceri (unica forza attiva nell'uomo, secondo il nostro autore); questi non si troverà egli mai in circostanze da postergare ogni legge occultamente colla frode, o manifestamente colla forza? non si terrà sempre questi in agguato di farlo? come potrà la legge, la forza sopravvegliare un uomo in simili disposizioni? per sopravvegliare un uomo ce ne vorrebbero

« Si sogliono distinguere nell' uomo tre interessi:

« 1.° L'*interesse personale*, per cui ciascuno tende ad unire « sopra di sè tutti i beni, senza riguardo alcuno a' suoi simili;

« 2.° L'*interesse della professione*, per cui i membri di essa, « avendo comune una somma di beni e di mali particolari, « si danno mano per accrescere gli uni e allontanare gli altri;

« 3.° L'*interesse pubblico*, per cui tutti i cittadini ai beni « della civile società partecipano.

« Ora l'interesse privato e l'interesse della professione sono « spesso opposti all'interesse pubblico (1). — Considerando

---

molti; ciascun uomo sopravvegliato dovrebbe trovarsi continuamente alla presenza de' testimonj, in una infernale schiavitù. Che poi sarebbe se lo stesso principio fosse seguito da tutti egualmente i membri di una società civile? chi potrebbe sopravvegliare, se tutti meriterebbero di essere sopravvegliati? che sopravveglianza ci potrebbe essere se gli stessi sopravvegliatori nel loro ufficio non seguirebbero che il loro piacere, il loro interesse? chi sopravveglierebbe le prime classi della società? Concludiamo: le leggi civili nè qualunque forza potrebbe tenere in regola una società di sofisti, se questi stessi fossero veramente capaci di non seguire che il piacere, in qualunque maniera inteso: la forza fisica è nulla contro la depravata volontà: le leggi non possono essere un surrogato alla naturale onestà, ma solo un amminicolo di questa; se questa esiste, giovano quelle; ma rimossa la giustizia dagli animi, non potrebbe teuersi insieme, secondo l'espressione di Platone, nè pure una banda di ladroni.

(1) I sistemi della pretesa morale fondata sull'interesse si possono distinguere ne' tre seguenti:

1.° Alcuni pretendono non solo che l'interesse privato di sua natura cospiri e vada ad immedesimarsi coll'interesse pubblico, ma sostengono anche che gli uomini sieno resi così accorti dal loro interesse privato, ch'essi tendano naturalmente verso il ben pubblico, e che non si può far meglio che lasciar nella maggior libertà possibile il privato interesse, perchè questo andrà a produrre da sè il ben pubblico, mentre, volendo dirigere quello, si nuocerebbe anche questo: un tal sistema *in parte* seguono Beccaria, Smith, Condorcet ecc., ma non in quella estensione nella quale trova utile di attribuirlo loro il nostro autore, che è così gentile anche con essi da dar loro le appellazioni di *visionarj*, di *ostrogoti* ecc. (*Del Merito* ecc, I, 305 ecc.).

2.° Altri pretendono bensì che l'*interesse privato* di natura sua coincida e s'immedesimi coll'interesse pubblico, ma non credono che i privati conoscano da sè stessi questo interesse: l'interesse privato non coincide coll'interesse pubblico se non quando è *ben inteso*, e non è così facile ben intenderlo, nè tutti bene l'intendono. Quindi debbono gli uomini essere istruiti sul loro interesse privato, perchè questo, diretto maestrevolmente, riesca una cosa coll'interesse comune.

« non alcuni momenti della vita d'un individuo, ma la somma
« di tutti i momenti, ossia la di lui intera esistenza, si può
« affermare che non v'ha uomo, il quale, per quanto dipende
« da lui, non tenti di sacrificare la parte che gli tocca nel-
« l'azienda pubblica, al suo interesse privato (1). — Restando
« dunque con tutta ragione fissate delle pene ai delitti e delle
« ricompense alle virtù (2), crescono i motivi che s'oppongono
« ai primi e promovono le seconde. L'idea della pena rea-
« gisce contro la spinta del delitto, e l'estingue in molti animi;

3.° Altri sostengono che quand'anche i privati sapessero calcolare perfettamente il loro interesse, e perciò lo intendessero benissimo; nè pure in questo caso l'interesse privato e l'interesse pubblico coinciderebbero, ma sarebbero, in un gran numero di casi particolari, opposti fra loro: e questa è l'opinione dell'autor nostro, sebbene egli non sia sempre coerente con sè medesimo, e parli talora per forma da far credere che l'interesse privato, purchè sia ben inteso, formi lo stesso interesse pubblico, senz'altro. Or dunque non convenendo l'interesse privato ed il pubblico di lor natura, fa bisogno, dice il nostro autore, che il *governo* crei un *interesse artificiale*, mediante delle pene e delle ricompense; il quale interesse giovi a fare che dovunque l'interesse privato s'allontana dal pubblico, incontri un dolore, dovunque con esso coincide incontri un piacere prevalente: e in tal modo si renda artificialmente il bene pubblico di tal qualità, ch'egli sia sempre anche il privato.

Questo sistema, se non foss'altro, riposerebbe sopra una supposizione gratuita, cioè che sia possibile nel fatto una coincidenza artificiale de' due interessi così perfetta che si avveri per ciascun uomo in particolare, e in tutti i momenti della sua vita. L'esperienza non somministrò mai l'esempio d'una tal società, che sarebbe il preteso *stato giuridico* di Kant; e tutto ciò che abbiamo osservato nella nota precedente a questa, lo dimostra impossibile. S'egli poi fosse possibile, sarebbe lo stato di una inaudita servitù del genere umano, e della più inesorabile tirannia.

(1) *Elementi di Filosofia*, II, 272-273. Così dovrebbe essere nella morale del piacere: e se fosse, la società sarebbe impossibile: ma la società esiste: dunque gli uomini non operano pel solo piacere.

(2) Pene e ricompense senza colpa e senza merito: punire colui che non può che seguire il suo piacere, perchè lo segue! colui che seguendo il suo piacere esercita dei doveri morali! Così la società che si vuol erigere sulle sole due basi della forza e del piacere, se anche non fosse assurda, sarebbe un edificio che si erige sui supplizj degli innocenti! sarebbe un patibolo eretto dal piacere! ed a chi? non alla *colpa*, ma a sè medesimo: perchè egli solo esiste: il piacere di alcuni uomini sacrificato al piacere di altri uomini, ecco tutta la legislazione, tutto il secreto della società de' sofisti.

« l'idea della ricompensa reagisce contro l'inerzia generale, e « rende l'uomo più attivo » (1).

LXIX. Il nostro autore però s'accorge, che se è necessaria una data distribuzione di pene e di ricompense per dare una direzione all'interesse privato utile al pubblico; dunque il descrivere i vantaggi della società civile in genere, come fece di sopra, non è un sufficiente motivo per impegnare gli uomini a rispettarla: conviene di più ch'essi ne sieno costretti di fatto dalla presenza *continua* della forza e del piacere fattizio (2): ed in questo la tendenza continua dell'interesse pri-

---

(1) *Elementi di Filosofia*, II, 275. Questo avverrà in *generale*; ma in *particolare* nulla fa al nostro caso. Perchè l'uomo sia tirato costantemente al ben pubblico, bisogna che non si possa mai trovare in casi in cui la pena o la ricompensa nol segua: bisogna ch'egli non abbia mai in vista un interesse maggiore della pena minacciata, o della ricompensa promessa: bisogna che quelli che hanno in mano l'autorità pubblica, abbiano sopra di sè un'altra autorità, altre pene, altre ricompense, altri magistrati: nel secolo scorso ai sono presentati i sofisti ed hanno gridato all'universo: Questi magistrati siam noi. Era il topo che veniva a portare l'elefante che porta sulla sua schiena la terra.

(2) Nella teoria del nostro autore gli uomini dovranno rispettare i diritti altrui ed eseguire i doveri solamente allora quando la *società civile* in cui vivono sarà costituita per forma che l'interesse pubblico e l'interesse privato verranno necessariamente e perfettamente a coincidere: in fatti è impossibile in detta teoria che l'uomo preferisca l'interesse pubblico, fino a tanto che il suo interesse privato vuole altramente; e il nostro autore vi assicura che non v'ha nè pur un uomo solo che ciò faccia, considerando la sua vita in generale e non qualche momento d'entusiasmo (n.° LXXIII). La morale adunque dell'autor nostro è una morale pel tempo futuro, per quel tempo lontano lontanò, indeterminato, a cui è sperabile che l'umana perfettibilità condurrà il genere umano. Intanto contentiamoci di rimanere senza morale: contentiamoci di sacrificare il ben pubblico al ben nostro privato in tutti quei casi ne' quali crediamo che questi due beni non vadan d'accordo. Ella è pur bella quella previdenza filosofica che prepara una morale ai nostri posteri, una morale che sarà solo applicabile dopo una lunga serie di secoli, quando verrà quel tempo felice che è ancora incerto, quello stato di cose che non si sa ancora se sia possibile, quella conformazione di società che probabilmente non è che un sogno filosofico, un arbitrario sistema, una speranza illusoria senza realtà, ma cara, troppo cara ai leggiadri sofisti, perchè intanto li dispensa realmente da ogni legge, e li scioglie da ogni obbligazione. Gente benemerita dell'umanità! *Dietro la regola del lor piacere*, unica forza attiva dell'uomo, essi intanto fanno tutti i tentativi, tutti gli sforzi per ridurre la società presente in uno stato

vato a sottrarsi a quelle due barriere, troverà bene spesso via di sormontarle innocentemente: a cui risponde così:

« Si dirà che se l'interesse privato s'oppone spesso all'in-

---

tale in cui l'interesse privato ogni qual volta tenta di divérger dal pubblico abbia una pena. È per riuscire a ciò ch'essi si vantano gli amici, i protettori dei governi esistenti, e accusano di nemici di questi tutti quelli che non pensano come loro (*N. Gal.*, pag. 509). Ma come? essi non hanno altro modo che le pene e le ricompense per far coincidere l'interesse privato col pubblico, e pensano di riuscirvi? chi è questa idea collettiva a cui date il nome di *pubblico*, se non l'unione di molti privati? saranno questi privati che formano ciò che chiamate pubblico, il maggior numero? ma perchè il maggior numero dovrà prevalere sopra il minore? per qual principio? per quello del piacere? ognuno ha il suo gusto, e come dimostrereste voi che il gusto dei molti debba prevalere sopra il gusto dei pochi? perch'egli è più *retto?* ma che regola avete voi da misurare questa rettitudine se non lo stesso *piacere*? perchè il maggior numero è più forte? ma perchè non può esser la forza prevalente nelle mani del minor numero? sarà egli ciò ingiusto? chi v'autorizza a dirlo se non ammettete nessun principio di giustizia che vi diriga in questo giudizio? volete forse per *pubblico* intendere il bene di tutti? sarebbe gratuitamente: ma in tal caso ogni azione di qualunque cittadino dovrebbe riuscire di vantaggio a ciascun altro, o non dovrebbe recare nessun dispiacere ai gusti, ai capricci, alle passioni di nessun altro: giacchè, rimossa la *ragione*, e lasciato il *piacere*, questo trovasi ancora ne' capricci e nelle più scellerate passioni. Pretendere ciò sarebbe impossibile; giacchè ciascun uomo rimarrebbe nelle catene più dure: mentre non v'è quasi nessuna azione particolare (e tutte sono particolari, non essendovi azioni astratte) che giovi a tutti egualmente, o che con certezza si possa asserire non dover recare dispiacere a veruno, nè pure all'invidioso, nè pure al tristo. Questo principio porterebbe 1.° una schiavitù di ciascuno non solo insoffribile, ma ancora impossibile assolutamente; 2.° tenderebbe ad una uguaglianza perfetta in tutto, cioè ad una chimera impossibile; uguaglianza consistente appunto in una uguale assoluta dipendenza e schiavitù di ciascuno da tutti, sì quanto alla persona che quanto alle cose.

I fautori filosofici della rivoluzione francese, nel mentre che si proponevano una assoluta libertà ed assoluta eguaglianza nelle loro menti alterate da una immaginazione eccitata soverchiamente, lavoravano senza accorgersi nel fatto, e tutti i loro passi tendevano a sacrificar l'*uomo reale* ad una chimera chiamata *pubblico*: essi avrebbero realizzato, se la natura umana avesse potuto tollerare un progresso maggiore de' loro piani a lei ripugnanti, questi due ultimi termini: 1.° una schiavitù di ciascuno piena, assoluta: 2.° una uguaglianza perfetta in questa schiavitù e nel troncamento di tutti i piaceri privati, cioè a dire di tutti i piaceri, nel rigoroso senso della espressione, perchè i piaceri non sono che essenzialmente privati. Ma le pene e le ricompense onde si vuol realizzare questo sistema, non vi en-

« teresse pubblico, cosichè è necessario reprimere quello colla
« minaccia di sensazioni dolorose, noi veniamo a distruggere
« i vantaggi della società che abbiamo vantati di sopra.

---

trano che come un assurdo; in fatti si le pene che le ricompense sono beni e mali che si fanno soffrire o godere ai privati; esse alterano adunque l'assoluta uguaglianza; esse non sono di quelle azioni che a tutti egualmente piacciono, o che a nessuno dispiacciono. Non è dunque possibile che sotto il nome astratto o collettivo di pubblico si voglia intendere realmente *tutti*, nessuno eccettuato, i cui piaceri si debbano procurare egualmente, i cui dolori egualmente rimuovere. Resterà adunque che i pochi debbano esser sacrificati ai molti, o per dir meglio i deboli ai forti. Voi non potete già dire che i colpevoli solo debbano essere sacrificati: perchè chi sono i colpevoli, secondo voi, se non quelli che fanno azioni dannose all'interesse pubblico? Se dunque il senso della parola *pubblico* non è altro che l'unione di quelli nelle mani de' quali è la forza prevalente, ne verrà che quelli che hanno la forza in mano potranno dichiarar *azioni criminose* o *delitti* tutte quelle che si oppongono a' loro gusti, a' loro piaceri, e questi non diretti da altra regola, se non dal calcolo che fanno essi medesimi de' lor piaceri; ne verrà che questa sarà quella *immedesimazione* dell'interesse privato col pubblico a cui tende la perfettibilità umana, e a cui aspira l'immaginazione dei nostri filantropi: una immedesimazione in cui 1.° l'interesse privato di alcuni è sacrificato (senza nessun riguardo alla *giustizia*, perchè questa resta esclusa fin dal principio del sistema) all'*interesse* di alcuni altri, il quale si chiama *interesse pubblico*, perchè è sostenuto da una forza prevalente; 2.° che i privati che non hanno la forza prevalente in mano, non hanno altri diritti nè altri doveri che quelli di una *ubbidienza forzata*, quale vien loro comandata dal volere di quelli che hanno la forza in mano, il qual volere si chiama *legge civile*; 3.° che quelli che hanno la forza prevalente in mano, i quali, pochi o molti che sieno, e ragione o torto che abbiano, si chiamano *governo*, il cui interesse privato si denomina *interesse pubblico*, il cui volere ha il titolo di *legge civile*, possono piantare questa massima: *la somma legge della società è l'interesse del pubblico:* tutto debbe cedere a questa legge; non c'è altra giustizia che quella che da questa legge suprema come conseguenza risulta.

Si osservi che questa conseguenza fu cavata da quelli stessi che hanno formato questo mostruoso sistema. L'Elvezio stabilisce precisamente come conseguenza la massima seguente: « TUTTO diventa legittimo ed anche virtuoso per la salvezza pubblica » (*De l'Esprit*, Disc. II, c. VI). Questa massima fu ricevuta come principio a' nostri giorni: la pratica della medesima versò a torrenti il più puro sangue della Francia: il nostro autore, se vuol esser coerente a sè stesso, non ha nulla a rimproverare a quelli che l'hanno versato *legalmente*. Secondo l'Elvezio, mal fecero gl'Inglesi ad annoverare fra i martiri Carlo I. Essi avrebbero « dovuto farlo considerare come una « vittima immolata al bene generale » (*De l'Esprit*, Disc. II, c. XXII). Non si tratta di giudicar la sua causa: il suo interesse privato scompare

« Alla quale obbiezione si risponde, che sebbene tutti i sassi « di cui è composta una casa, tendano a cadere (1), non « ostante la casa è ottima invenzione, perchè ci ripara dalle « intemperie delle stagioni e ci difende dagli animali feroci;

---

agli occhi del pubblico: diritti privati non ce ne sono: trattasi di sapere quali *vittime* il *bene generale* esiga, questo bene misterioso, questo nuovo nume filosofico, a cui certo altro non piace che il più pingue sacrificio, che delle vittime le più prelibate, delle carni e del sangue umano.

(1) La similitudine va soggetta a qualche eccezione. I sassi di cui è composta una casa tendono tutti al centro, ma vi tendono in una sola direzione: quindi è facile sostenerli collocandoli gli uni perpendicolarmente sopra degli altri. All'incontro gli uomini non sono sassi: concedendovi anche che tutti tendano in generale al centro del proprio bene, tuttavia 1.° questo *bene* non è già un punto fisso e determinato come il centro a cui tende il sasso, ma è vario indefinitamente, e indefinitamente variabile secondo che i diversi uomini, nei diversi istanti della loro vita, mettono il proprio *bene*, cioè il *proprio centro*, ora in una cosa ora in un'altra. Voi dunque, dicendo che l'uomo tende al *bene* come al proprio centro, abusate, secondo il vostro solito, di un termine generale: in vece di andar dietro alla *realtà* delle cose, voi andate dietro ad una idea *astratta*, e dietro a quella vi smarrite in un sofisma ridicoloso. Questo *bene* è bensì una parola sola, ma con questa parola sola voi significate cento mila cose e più, cioè tutti i beni veri e chimerici che *possono* essere amati dall'uomo. I centri adunque dell'uomo reali, cioè i beni a cui egli può tendere, sono infiniti; e non è già limitato a quel termine unico a cui è limitato un grave nella sua caduta. 2.° L'uomo non è comparabile al sasso, anche per la multiplicità delle vie o de' *mezzi* pe' quali tende al *fine* che si è proposto. Supponete che tutti i sassi di cui è composta la casa vostra diventassero vivi all'istante e ricevessero un'anima e una potenza di muoversi, come hanno gli uomini, e tutti volessero accostarsi al centro della terra: starebbe essa in piedi la vostra casa? e come riterreste voi i sassi che da tutte le parti van via? ogni sasso vedendo che gli è impedito di seguire la via perpendicolare, uscirebbe immantinente dal suo luogo, e prendendo una via obliqua, andrebbe per la più comoda a collocarsi in sul terreno. Voi potreste circondar qualche sasso con degli altri che il ritenessero da tutte le parti: ma come riterrete questi che hanno la stessa voglia di fuggire al basso? La supposta società civile fatta di uomini che non tendono nè possono tendere se non al centro del piacere (senza riguardo a nessun altro principio di giustizia) starebbe in piede appunto come questa casa incantata, le cui pietre rese vive scappano da tutte parti. Convien dire che i nostri sofisti fabbrichino di somiglianti castelli, perchè s'immaginano che gli uomini sieno pietre; e questi loro castelli fanno paura; hanno dentro il folletto, viaggiano i tetti e camminano le muraglie; e il povero fabbricatore trovasi sempre a cielo scoperto occupato in meditar qualche nuova fattucchieria che tenga a dovere i diavoli stessi.

« per la stessa ragione, benchè sieno necessarie delle pene
« per tenere in piedi l'edifizio della società, ciò non ostante
« la vita sociale è infinitamente superiore alla vita errante e
« selvaggia » (1).

§ IV.

Religione.

LXX. L'uomo non ha altro motivo impellente che il piacere e il dolore, o questi riducansi a delle sensazioni reali o ad immaginazioni. La verità non ha nessun pregio se non relativo all'utilità, cioè al piacere e al dolore.

Non si deve dunque nè si può cercare quale sia la religione vera, quale la falsa, ma qual sia la religione utile, quale la dannosa agl'interessi della vita presente (2).

---

(1) *Elementi di Filosofia*, II, 275.

(2) Non essendovi altra molla nell'uomo che il piacere, non può succedere se non che l'individuo scelga quella religione ch'egli calcola più confacente a' suoi piaceri, e, se reputa più confacente nessuna averne, che tutte le abbandoni.

Al mondo non esistono realmente che individui: dunque con ciò è detto tutto ciò che può avvenire. Ma per descrivere le diverse modificazioni che possono succedere in questa scelta essenzialmente *individuale*, consideriamo gl'individui nelle diverse circostanze nelle quali eglino si possono ritrovare.

Alcuni individui hanno più *forze* fisiche, morali, intellettuali, personali e collettive, di altri individui.

Gl'individui più forti nel modo detto sono i capi necessarj della società, nel sistema del piacere: i gusti di questi diventano *legge* e si cambiano in *doveri*: a questi gusti detti *doveri* sono sottomessi tutti gli altri uomini. E « chi ignora (dice il nostro autore) che spesso i gusti sono contrarj ai do- « veri, e spesso gl'interessi privati al pubblico bene s'oppongono »? (*Del* « *Merito* ecc. II, 175). Quindi la necessità della pena e della ricompensa, perchè anche il gusto religioso de' particolari si arrenda al pubblico bene, cioè al gusto de' più forti. Quindi s'intende perchè la religione filosofica sia essenzialmente intollerante. Questa religione filosofica è una parte della legge civile: e la legge civile è quella che *crea* i doveri col mezzo della forza: quindi anche la *religione civile* non è che la forza rivolta al pubblico bene, cioè al bene di quelli che l'hanno in mano, i quali non possono far altro che seguire il proprio *piacere*, unica forza attiva che li muove. Può ben darsi il caso che questi uomini, più forti degli altri, fingano una passione anche pel bene, ovvero perchè sieno assecondati anche i gusti altrui, giacchè

« La storia di tutte le società presenta questo risultato: » non si dà associazione civile senza culto.

« Quasi tutti i culti ammisero una vita futura nella quale » stanno preparate pene ai delitti e ricompense alle virtù.

« Bisogna rinunciare al senso comune per non riconoscere

---

l'esperienza fa loro conoscere che in questo modo otterranno maggior rispetto e maggior piacere. « Il rispetto » (all'autorità), così insegna il nostro autore, « scema a misura che si veggono prevalere i gusti privati e perso- « nali sulla *passione* pel pubblico bene o sullo scopo cui è diretta l'autorità » (*Del merito* ecc. II, 75). Questa passione per gli gusti comuni 1.° basta che sia finta; ed è essenzialmente finta ogni qual volta non nasce che da un calcolo del proprio piacere; e quindi 2.° non può essere che finta in un filosofo seguace della filosofia del piacere, poichè in essa non vede alcuna dignità e bellezza, ma solo vi cerca i buoni effetti per sè medesimi; 3.° può esser vera in qualche teologo pedante, il quale nel far bene altrui, trova una essenziale bellezza, indipendentemente dagli effetti che a lui vengono da quel bene ch'egli fa, e dalla contemplazione di quella, cava un diletto squisito che il fa dimenticare sè medesimo per gli altri: in tal modo il nostro contemplativo è *utile* a tutti, perchè non è filosofo e non ha per unico principio l'utilità. 4.° Finalmente anche qualche filosofo dell'utilità sente alcuna volta le attrattive di ciò che è conveniente, vero, retto, giusto, benefico, in certi momenti della vita in cui la filosofia l'abbandona, e la sua natura trionfa, senza ch'egli possa resistere, della sua mente, di quella sua mente tutta ingombra di una spregiudicata filosofia che tende a distruggere la natura.

Tornando all'intolleranza della religione filosofica, ecco la differenza dall'intolleranza del Cristianesimo.

La filosofica dice agli uomini: « Voi dovete professare questa religione « non già perchè sia vera o sia falsa, ma perchè v'ha chi la giudica con- « facente al pubblico bene: quindi chi non la professa sarà reo di stato, « sarà punito colle tali pene fisiche ».

La Chiesa cattolica dice agli uomini: « Voi dovete professare questa re- « ligione perch'ella è vera, e perchè Dio stesso l'ha data agli uomini: chi « ricusa di professarla non ha nessuna pena corporale, ma è solo escluso « dalla partecipazione de' doni spirituali di questa religione nella presente « e nell'altra vita ».

Ecco le due intolleranze.

Di più: la filosofia pretende di ottener colla *forza fisica* dagli uomini l'impossibile: in fatti egli è impossibile alla natura umana di professare una religione non perchè ella si creda *vera*, ma solo perchè essa si creda *utile:* egli annunzia con ciò di fare più che miracoli, giacchè annunzia di fare ciò che è contradditorio in sè stesso. Non si può conchiudere se non che questo annunzio sia *falso*, e ch'essa intenda distruggere ogni religione, servendosi di una *falsità* utile.

« i *vantaggi* di questa *idea*. In fatti la presenza d'un essere
» onniscio e onnipotente, giusto e buono,

« 1.° Tende ad atterrire quelli che abusano del potere a
» danno de' popoli, e può agire sul loro animo più che non
» agisce l'idea dell'infamia e della gloria presso i posteri (1):
« 2.° Sparge il balsamo della *speranza* (2) sulle rinascenti
« pene della vita e serve di pascolo all'inquieta ed insaziabile
« *immaginazione* dell'uomo » ecc. (3).

In somma la religione è un *mezzo* della *politica*.

Il nostro autore, parlando di quella sentenza » Nissuna cosa
« merita d'occupare lo spirito umano fuorchè la religione »,
così la confuta: « il che vuol dire che il vascello è fatto per le
» vele, non le vele pel vascello; e questa stortissima idea in-
« duce il volgo a preferire le cerimonie del culto (4) ai do-

---

(1) Nel solo caso però ch'essi ammettano la religione come *vera*, e non solo come *utile*: in somma nel caso che non professino la filosofia del nostro autore.

(2) Si tratta qui d'una *speranza illusoria* o reale? Nel sistema del nostro autore non può essere che *illusoria*, e per tale riconosciuta; se la religione non è scelta che seguendo l'*utilità* e non la verità, sarà in tal caso una *speranza* che nulla *spera*, perchè nulla crede.

(3) *Elementi di Filosofia*, II, 276 277.

(4) Il discorso era della *religione*, e qui parla delle *cerimonie del culto*. Più sotto vedremo che il nostro autore trova utile di ridurre tutta la religione alle sole *cerimonie del culto*. Almeno sembra ch'egli trovi inutili per la società tutti i dogmi fondamentali della religione.

Ma senza di questo, egli è il solito artificio del nostro autore associare l'argomento principale del discorso a qualche idea di minore importanza, per far cadere sopra di questa l'attenzione de' suoi lettori, e far loro credere che di questa sola si tratti: essi in tal caso sono inclinati a dargli ragione, giacchè pensano che si tratti di cosa di poco rilievo.

A ragion d'esempio il nostro autore tratta la questione se la *verità* debba esser subordinata al *piacere*. Vedete che la questione è alquanto grave, delle più gravi che vi sieno in morale. Or che fa egli? Secondo i principj del suo sistema doveva deciderla affermativamente, e così la decide; ma dopo aver recati alcuni casi in cui, secondo lui, la *verità* deve cedere al *piacere*, egli cerca in ultimo di divertir l'attenzione de' suoi lettori dall'importante argomento, e tirarla sopra cose di nessun caso, rassomigliando la questione della *verità*, alla questione d'una *mera cerimonia* religiosa: « Dalla quale discus» sione », ecco le parole con cui egli termina il discorso sulla verità, « ri« sulta che un uomo onesto non predicherà mai delle massime contrarie « all'utilità pubblica, ma non s'impegnerà in una guerra civile, come si rac-

« veri della società, cioè a sacrificare il fine al mezzo, imi-
« tando l'avaro che comincia a ricercare il danaro per otte-
« nere i beni che *rappresenta*, e finisce per dimenticare i
« beni ed arrestarsi al danaro (1).

« L'*unico* scopo della religione si è di reprimere il delitto
« colla minaccia della pena, e d'incoraggiare la virtù colla
« promessa della ricompensa » (2).

LXXI. Quindi di tutti i mali della religione fu cagione, secondo l'autor nostro, l'ignoranza popolare che sostituì « le
« chimere dell'immaginazione alla realtà delle cose, abbando-
« nando il principio dell'utilità sociale per seguire una pretesa
« perfezione maggiore » (3).

« conta de' Russi, per fare il segno della croce con due dita piuttosto che « con tre » (*Del Merito* ecc., I, pag. 231).

Così è resa pari la causa della *verità* con quella di una esteriorità religiosa: come di sopra ha resa pari la causa dell'*esteriorità religiosa* colla *religione medesima*. Dico di una *esteriorità religiosa*, perchè il Gioja si ferma ai segni esterni: dall'istante che si può mentire, le parole, i riti, le cerimonie, i simboli, tutti in somma i segni pe' quali succede la comunicazione de' pensieri. non sono che mere inezie.

(1) *Del Merito* ecc., pag. 9. Non può esistere la *giustizia* verso Dio in un sistema che distrugge fino dalla sua essenza ogni giustizia, e non lascia soprastante che il *piacere*. In tal caso la *religione* non è che una illusione utile, una moneta che si spaccia agli sciocchi, e colla quale si compera l'utilità della vita presente: ben si può dire che quelli che spacciano tal moneta sieno de' falsi monetarj.

(2) *Del Merito* ecc, II, pag. 24. Se questo fosse l'unico scopo della religione, egli sarebbe impossibile che un tale scopo si ottenesse. In fatti non essendo più la religione degli atti di *giustizia* che si usano a Dio, ma solo uno spauracchio che si mette a' malvagi, ella cesserebbe d'esser religione e d'essere spauracchio: voi volete atterrire un uomo, ma prima lo assicurate che non gli volete far nessun male; voi non lo atterrite più: sicchè l'*utilità* ed il *piacere* medesimo vuole non già solo che si tenga per vera la religione, ma che essa realmente sia vera: vuole in una parola, che sia distrutta dal mondo la *filosofia del piacere* e *della utilità*: perchè questa è quella sola, che rende per insino, come diceva, l'utilità ed il piacere impossibile.

(3) *Del Merito* ecc, II, 8. Il *principio dell'utilità sociale* non viene seguito dai filosofi del piacere se non *per caso*: essi si ristringono a predicarlo, sebbene non possano trar fuori nessuna ragione che obblighi a ciò gli uomini. In fatti è un mero caso, è un mero accidente che v'abbia tal uomo, il gusto del quale sia di seguire l'utilità degli altri uomini. Ne può aver egli il minimo obbligo nella filosofia del piacere? Non già; mentre in lui non c'è altra molla che il piacere: resta accidentale, come dissi, che

Questa *utilità*, questa *realtà* di cose, che deve dirigere gli uomini nel loro attaccamento alla religione, fa sì che ad essa si debbano anteporre i *ponti* e le *strade*, perchè cose più reali della religione.

---

questo piacere cada sopra un oggetto e sopra un altro, ovvero che il calcolo de' piaceri che l'uomo fa, giunga ad una conclusione o pure ad un'altra.

Ma si osservi più addentro l'intima contraddizione di questo passo: si deplora in esso l'ignoranza popolare che « sostituisce le *chimere* della im« maginazione alla *realtà* delle cose ». Ma il sistema del nostro autore consiste forse in voler ridur l'uomo alla fredda realtà delle cose? Non mai: egli pose per carattere distintivo dell'uomo sopra le bestie i maggiori prodotti della immaginazione, e mostrò come i bisogni dell'uomo ed i suoi piaceri procedano immensamente più abbondanti dalla fonte della immaginazione che dalla realità delle cose. Perchè adunque qui s'abbaruffa coll'ignoranza volgare? perchè alla realtà delle cose preferisce i prodotti della immaginazione?

Ma osservate: tutto ciò che trova nella religione, e di cui egli non vede l'utilità sociale, francamente ve lo dichiara *chimera* della immaginazione: il vero od il falso egli non cura: cura solo l'utile sociale, e l'utile calcolato da lui, che non altramente esser può, perocchè ciascunoche parla non può giudicare che colla sua mente. Or bene; *chimera* è ciò che egli non vede *utile*. Non si accorge dunque che colla parola *chimera* egli fa uso di quella riprovazione naturale, che dà non dirò l'uomo, ma l'umana natura a ciò che è *falso*, per rendere odioso ciò che è *disutile?* Così strappa i suoi diritti alla *verità*, per darli all'*utilità;* ma nello stesso tempo rende testimonio a quella, giacchè usa della sua autorità, dell'approvazione che danno a quella gli uomini in favore di questa.

Ma finalmente che cosa è dunque ciò che nella religione non è *chimera* della fantasia secondo il nostro filosofo? Forse ciò che è vero e non falso? Nulla meno; ma ciò che è *utile*, sia poi egli vero, sia falso. Anzi il solo *falso* resta che non sia *chimera*, mentre una *religione* che non si consideri che come mezzo all'utilità sociale, è essenzialmente *falsa* e *chimerica*.

Per tal modo chi dice falso al vero, è costretto di dir poi vero al falso. Il nostro autore dichiara *chimerico* nella religione tutto ciò che non sia mezzo all'utilità sociale; dice perciò chimerica la religione considerata sotto il solo aspetto di una giustizia che gli uomini rendono a Dio; dice falso al vero: egli è costretto dopo ciò di dire vero al falso: non rimanendogli nelle mani che una *religione* finta dagli uomini, egli è costretto a dichiarare che questa sola non è chimerica, perch'ella possa pure essere qualche cosa.

A tali contraddizioni conduce il sistema di Elvezio; ed il Gioja non è il primo ad essere stato spinto e infrantosi in esso. Saint-Lambert, il cantore delle stagioni, e l'autore della vita di Elvezio, ebbe la sventura di seguire il suo amico, e di considerare la religione come una chimerica immagiuazione, disse con ciò *falso* al *vero*. La natura umana ne fremette, ed egli fu spettatore degli orrori rivoluzionarj, coi quali quella puniva gli uomini di avere

« Debbono ottenere ne' consumi la preferenza quelle cose
« che migliorano l'esistenza fisica, e procurano piacere in ogni
« tempo. — Sarebbe strana cosa che presso una nazione sag-
« gia si trovassero magnifici teatri e non macchine per estin-
« guere gl' incendj, bellissime chiese e non strade ben sel-
« ciate (1), grandissime piazze e non portici, cattedre di di-
« ritto canonico, o di musica ecclesiastica, e non d'economia
« e di meccanica . . . » (2).

Prima de' teatri però, il nostro autore trova essere stato utile il canto ecclesiastico: « In un secolo semi-barbaro, egli « dice, fu certo uno speciale servigio il diffondere la scienza « del canto ecclesiastico; giacchè questa abitudine, occupando « *deliziosamente* gli animi, tendeva ad ammansare la ferocia « in un tempo in cui non esistevano teatri » (3).

Secondo il calcolo de' piaceri che fa il nostro autore, » la « commemorazione de' morti presso i Cattolici è un' istituzione « lodevolissima.

« I preti ne hanno abusato, come quasi in tutti i tempi i « venditori hanno abusato del bisogno de' compratori. Censu- « rando l'abuso de' preti, conviene censurare di più l'indo- « lenza de' governi che non seppe o non volle reprimerlo » (4).

LXXII. Come la religione non è che un mezzo *ideale* di accrescere i piaceri della vita presente, un' istituzione sociale, un istrumento della politica; così « i ministri del culto « sono funzionarj pubblici che il principe sceglie, ritiene o

eretto il piacere in lor Dio. Questa protesta, quest'ira della natura umana contro all'uomo traviato, che cosa ottenne dal seguace della elveziana dottrina? Nulla più che una trista confessione, « che vi hanno dei pregiudizj « anche di religione, necessarj alla conservazione degli imperj »; nulla più che un dir *vero* al *falso*, che un rendere ossequio a quel vero considerandolo come falso, a cui non lo volle rendere, riconoscendolo come vero.

(1) In una enumerazione di cose mettere insieme una cosa vera ed evidente, ed una falsa o dubbiosa che preme di far passare nell'animo dei leggitori, è un artificio comune a' sofisti di tutti i tempi.

(2) *Nuovo Prospetto*, IV, 133

(3) *Del Merito* ecc., I, 189 E che cosa faremo noi della musica ecclesiastica, ora che abbiamo i teatri dove deliziarci più squisitamente? La lascieremo ai secoli barbari, ignari ancora della morale del piacere? Nel calcolo de' nostri piaceri diventa essa forse una mera passività?

(4) *Del Merito* ecc., I, 294

« rigetta, secondo che promovono o no l'istruzione morale,
« che è lo scopo del loro ministero (1). Ora siccome si de-
« graderebbe un sovrano che si conducesse co' suoi *impiegati*
« in modo di mostrarsi inferiore ad essi, perciò non si può
« lodare, per esempio, la condotta di Costantino, che in mezzo
« ai vescovi del Concilio Niceno I aspettò da essi il cenno di
« sedere (2).

« In questa classe (de' magistrati) è inchiuso il clero che
« colle minaccie delle pene religiose reprime i perturbatori
« dell'azienda sociale, e colla speranza delle ricompense anima
« i carattisti a tollerare la fatica (3).

(1) Se l'*istruzione morale* è lo scopo del loro ministero, come il nostro autore altrove dice che l'unico scopo della religione si è di reprimere il delitto colla sanzione religiosa? (§ LXXIV). E se i ministri della religione debbono attendere a queste due cose, cioè 1.° all'*istruzione morale*, 2.° alla *sanzione religiosa*, come in altro luogo pretende che non estendano il loro potere sulle azioni de' fedeli, e che debbano venir ristretti entro le mura dei templi? (§ LXXVI).

(2) *Del Merito* ecc., II, 78.

(3) *Sulle manifatture nazionali* ecc., pag. 1. E queste triste parole, colle quali il sig. Gioja considera la religione come un mero strumento della potestà civile, mi richiamano in mente i tempi infelici della rivoluzione francese. Si direbbe ch'egli non abbia viaggiato insieme col suo secolo: egli vive ancora in quell'epoca infausta, mentre che le idee comuni si sono pur tanto cangiate. Un sacerdote che involto nel vortice di que' tempi aveva prevaricato, e che sorpreso dalle promesse menzognere della umana baldanza, avea supposto nella potestà civile qualche cosa di più che d'infallibile, e quindi ancora avea creduto di dover subordinare tutto ad essa, ed anche la potestà data agli uomini da Gesù Cristo, ritornato alla cattolica verità, così ritrattava il suo errore: « La Chiesa, questo stabilimento divino che ha Gesù « Cristo per autore, l'applicazione de' suoi meriti infiniti per mezzo, e la « salute eterna dell'uomo per fine, per quanto stava in me, io l'abbandonava « all'umana potenza e al delirio delle politiche speculazioni. Vidi senza or- « rore la potestà civile decidere che i vescovi, costituiti dallo Spirito santo « per governare la Chiesa, avevano perduta la loro autorità: vidi questa « medesima potestà estendere o limitare la giurisdizione de' vescovi, come « quella d'un governator di provincia: e questi attentati inauditi, che an- « nientavano l'autorità della Chiesa e l'indipendenza del suo governo, che « distruggevano l'idea d'una potestà spirituale e d'un sacro ministero, che « ferivano siffattamente i fondamenti della fede, mi trovarono insensibile: « io mi gloriava di un'illimitata sommessione all'autorità che governava la « Savoja. Abbandonato ad uno spirito d'*illusione*, orglioso nel mio ac- « ciecamento, io mi preparava a cadute anche maggiori » (*Ritrattazione del*

LXXIII. Dovendo adunque il *governo* (1) dirigere la religione, giacchè questa non è che un mezzo alla *utilità*, e giacchè il clero non è che una classe d'*impiegati*, di commissarj governiali; non è maraviglia che il nostro autore, sulle traccie di Machiavelli, insegni a' regnanti « che un legislatore, il quale non ha bisogno dei teologi (2) per restare in « trono, se degnerà d'un guardo le loro meschine idee per « non urtarle di fronte, non ne farà però mai la base delle « sue operazioni civili (3). — I teologi, senza nè pur sospet-

---

Curato Panisset, vescovo costituzionale del Mont-Blanc, inserita negli Annali Religiosi ecc. del 1796).

(1) Il governo qual è *di fatto;* posciachè non si danno che *fatti*. Se la teoria del nostro autore fosse quella di tutti gli uomini, il governo di fatto non sarebbe che il più *forte:* ed i più *forti* sarebbero senza distinzione alcuno o egualmente giusti, o egualmente ingiusti, o per dir meglio, nè giusti nè ingiusti; esisterebbe *forza*, non *giustizia*.

(2) La parola *teologi* esprime un'idea collettiva più o meno estesa: è una di quelle idee, le quali ammettendo appunto una latitudine indefinita, tanto giocano nella bocca di que' sofisti che accusano tutti i loro avversarj di ciarlatani e che si vantano di usare sempre un ragionamento rigoroso e strettamente filosofico.

Se per *teologi* intendiamo tutti quelli che hanno scritto bene o male delle cose divine, allora entrano in questo corpo tutti gli empj, tutti gli eretici, e insieme con essi tutti i padri della Chiesa, e tutti i vescovi che la governano. D'un tal corpo si può dire tutto il male e tutto il bene possibile: o più tosto non si può dire nè male nè bene, finchè non si distingue in esso la parte buona dalla parte cattiva.

Il nostro autore però, parlando de'*teologi*, ne parla sempre male. Egli vi dirà, per esempio, che furono « parecchi teologi quelli che nel IV secolo « negarono alle donne l'anima e la ragione, e le collocarono tra i bruti » (*N.. Galateo*, pag. 268): egli in tal modo vuol riversar l'odio de' suoi lettori sopra i *teologi* in genere, Generalmente a questa parola si attacca il senso di *maestri delle cose divine:* sopra questi adunque vuole caricar lo sdegno che meritano quelli che, tutt'altro che teologi essendo, fecero de' mali al mondo abusando della religione.

Egli però v'ha di più: i teologi non fecero mai legge nel Cristianesimo; fu la sola Chiesa che stabilì de' *canoni* colla potestà ricevuta dall'Uomo-Dio che l'ha fondata. Quando adunque parla della legislazione ecclesiastica, egli l'attribuisce a' *teologi*, perchè non ha il coraggio di nominare la *Chiesa:* la maschera però che copre il volto del nostro filosofo, è così fina che lascia vederne tutta la faccia: egli si scaglia contro ciò che ha fatto realmente la Chiesa; ma perchè non vi turbiate, vi dice che l'hanno fatto i teologi. Non è ella vecchia, non è ella avvilita troppo questa impostura?

(3) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 110. In troppi luoghi egli si

« tare che altro richiegga lo stato, altro la religione (1), salirono
« sul seggio de' legislatori, e pretesero che le loro idee rispet-
« tabilissime, come ognuno sa, fossero norma, e norma sola
« a tutte le nazioni dell'universo » (2). Quindi « introdurre
« questa o quell'idea religiosa nella costruzione dell'edificio
« civile è introdurre delle parzialità nocive, ed esporlo agli
« urti dell'ipocrisia e del fanatismo » (3). Ma se non si deve
introdurre nessuna idea religiosa nell'edificio civile, come il
governo potrà servirsi della religione in utilità pubblica, e perchè avrà egli, o in che modo dirigerà quella specie d'impiegati che vuol il nostro autore ch'esso abbia, e che si chiamano *clero?*

LXXIV. Intanto che il nostro autore trova modo di rispondere a questa domanda, noi seguiamo a sentir da lui qual sia il calcolo de' piaceri che il legislatore, se foss'egli, formerebbe nella scelta delle religioni.

In generale egli c'insegna che « se il governo fosse costretto
« a decidersi per qualche opinione religiosa, egli non dovrebbe
« dar la preferenza nè alla più severa, nè alla più mite (4),
« ma piuttosto a quella le cui pene cadono tutte sopra atti
« nocivi alla società, e sopra essi esclusivamente, le cui ri-
« compense sono promesse agli atti utili alla società e ad essi
« soli » (5).

---

piace più che mai a nominare « la *stupidezza* del legislatore teologo Giusti-
« niano » (*Dell'ingiuria* ecc., II, 174 ecc.). Senza difendere menomamente i passi falsi di Giustiniano, io vorrei però vedere a quale stato di civiltà si ridurrebbero le nazioni europee s'esse dovessero restituire tutto ciò che hanno preso o pure imparato dalla legislazione di Giustiniano.

(1) E se altro richiede lo stato, altro la religione, come dunque volete sottomettere la religione allo stato? volete con ciò distruggere ciò che richiede la religione? Se la religione altro richiede essenzialmente, perchè adunque affermate talora che questa debba sussistere? o l'uno o l'altra deve annullarsi.

(2) *Teoria civile e penale del divorzio*, VIII.

(3) *Teoria civile e penale del divorzio*, III. I ministri della religione non possono esistere fuori dello stato, non possono formare un *corpo da sè* (Vedi LXXVI): nello stato non si deve introdurre nessuna idea religiosa: la religione adunque deve necessariamente sloggiare dalla terra abitata da'sofisti, o da società sulle loro dottrine edificate.

(4) Dell'esser *vera* o dell'esser *falsa* nè pure una parola: ciò non ha da far nulla:

(5) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 113—114. Il calcolo è im-

LXXV. Quindi l'autor nostro vi loda egualmente il Paganesimo ed il Cristianesimo, dove, secondo il suo calcolo, trova che o quello colla superstizione o questo colla verità accresca la somma de' piaceri: in fatti abbiamo già stabilito più sopra, che il governo deve anche ingannare il popolo se ciò crede utile, o non cercare di trarlo d'inganno.

« Conviene dunque trarre partito da queste forze diverse « (dell'opinione), e talora associarle alla forza dell'interesse, « talora farle agire isolate, acciò l'attività e la vita circoli per « tutte le vene del corpo sociale, e ciascun istante sia fecondo « d'un nuovo prodotto. Così il saggio Numa, per esempio, « impiegò l'apparecchio imponente della religione per acco- « stumare i Romani a far uso del pane, od almeno a man- « giare il loro grano cotto, in vece di mangiarlo crudo. Ad « imitazione di Numa, uno scrittore inglese propose come « mezzo d'aumentare il commercio dell'Inghilterra, di spedire « de' Missionarj presso i Negri ed i Selvaggi del nuovo mondo. « Il progetto di questo scrittore, o per dir meglio negoziante, « non tendeva ad estendere l'impero della fede, ma ad in- « durre i Selvaggi ad abborrire la nudità, quindi a vestirsi, « e perciò consumare stoffe inglesi, indi ad assumere il gusto « delle superfluità che accompagnano il vestito; in somma « creare in essi de' pungenti bisogni, i quali gli inducessero « a lavorare, affine di procurarsi i mezzi di soddisfarli » (1).

La superstizione e la falsità fecero dei gran beni al mondo nelle mani de' filosofi! « Allorchè Numa, servendosi delle *idee* « *popolari* per farne sostegno ai diritti, convertì i termini « de' poderi in altrettante divinità (2), rese un servizio

« 1.° Che si estendeva a tutti i proprietarj direttamente, ed « indirettamente a tutta la nazione;

« 2.° Che nella valutazione comune supera tutti gli altri ser- « vigi, se si eccettuino quelli che salvano la vita;

« 3.° Che doveva decrescere col tempo, a misura che, resi

---

possibile a farsi, come vedemmo: ma si conosce egli impossibilità da'sofisti? e non hanno la massima speditezza a fare qualunque calcolo impossibile? senza dubbio: la loro aritmetica è il proprio gusto: il calcolo è infallibile.

(1) *Nuovo prospetto* ecc., I, 272.

(2) Queste divinità non sono *chimere*, sono cose *reali* perchè *false* ma *utili*.

« men feroci i costumi e rinforzato l'ordine sociale, si potesse « sostituire alla *falsa idea* di Numa il timore della legge che « punisce i ladri e dell'opinione che gli infama » (1).

All' incontro quegli che non approvasse in simili casi l'*idolatria*, e cercasse di togliere la superstizione, sarebbe un teologo pedante e non un filosofo, perchè avrebbe la sciocchezza di preferire la *verità* all'*utilità*. Eccone il caso.

« Diocleziano innalzò presso Elefantina un tempio e degli « altari comuni ai Romani ed ai Barbari; acciò la partecipa« zione alle medesime preghiere ed ai medesimi sacrifizj gli « unisse coi legami d'un'amicizia sacra ed inviolabile; scema« rono così le discordie, le liti, gli omicidj, crebbero i ma« trimonj ed il commercio. Il teologo Giustiniano fece atter« rare quest' arca di pace » (2).

LXXVI. Ma secondo il calcolo che fa il nostro autore de' piaceri e de' dolori, che ha da dirsi della religione cristiana cattolica? che ha da farne il legislatore?

Probabilmente dovrà ritenerne il nome, perchè altrimenti urterebbe di fronte l'opinione pubblica: di poi dovrà bel bello attaccare a quel nome tutte le idee ch'egli crede utili al piacere, e dichiarar tutte quelle ch'egli non crede utili al piacere, aliene dal Vangelo, ed invenzioni de' preti.

A ragione d'esempio, la religione cristiana cattolica non si presenta già, nè vuol essere ricevuta come vana invenzione umana, utile o disutile; ma come una rivelazione divina, *vera* ed autorevole. Quindi dichiarando sè stessa *vera*, dichiara false tutte le altre e le condanna. Or bisogna gridare che questa è intolleranza, e non propria della religione cattolica, perchè in tal caso, parlando di verità e non d'utilità, e dichiarando l'altre religioni false, ella diventerà dannosa ai piaceri e disturberà la pace degli uomini. « Tanto peggio per la Religione « cattolica, così il nostro autore, s'essa fosse intollerante. Ella « meriterebbe d'esser proscritta da ogni paese, come già fu « proscritta dall'Inghilterra. Ma, benchè i di lei ministri ab-

(1) *Del Merito* ecc., I, 186. La religione del nostro autore, che è quella falsità che si giudica utile, è come un'armadura che va levata quando è finita la fabbrica filosofica, quando la perfettibilità umana è giunta al suo colmo; allora svaniranno tutte le illusioni, resterà solo il reale; sarà il regno felicissimo *della forza, della forza sola*.

(2) *Del Merito* ecc., I, 185.

« biano predicata la tolleranza quando eran deboli, l'intolle-
« ranza quando divennero potenti, ciò non ostante i principj
« di quesia Religione sono tollerantissimi. — L'autore *du di-*
« *vorce* si dimostra quindi così ignorante nella Religione che
« difende, come cattivo cittadino. Giacchè s'egli pretende che
« la sua Religione proscriva tutte le altre, ciascuna di queste
« armerà la stessa pretesa, ed ecco organizzata la guerra
« civile » (1).

Non è però che si debba credere il filosofo nostro tollerante come qui si dimostra: egli condanna l'*intolleranza del falso*, perchè vuole sostituita la vera intolleranza filosofica, che è quella che non tollera ciò che s'oppone al piacere, sia esso verità o sia falsità: di che facciano fede le parole che immediatamente susseguono alle riferite, e che sono tutt'altro che *tollerantissime*. « Questo teologo che viene a predicarci
« una religione intollerante, merita d'essere trattato dal go-
« verno come i ciarlatani che spacciano delle droghe nocive » (2).
In fatti i ciarlatani sono quelli che spargono il *vero*, droga nociva anzi mortale alla *falsità* utile de' sofisti.

V'ha di più: qui sopra egli vi dice che i principj della religione cattolica sono *tollerantissimi*; e dà il suo voto perch'ella sia proscritta da ogni paese, *s'ella fosse intollerante*.

Ora giudica egli veramente che questa religione sia *tollerantissima?* o qui lo dice unicamente perchè lo crede *utile*, e non osa di proscriverne colla sostanza anche il nome? Ne fanno dubitare alquanto i passi seguenti:

« Ovunque i ministri formano un corpo isolato in mezzo
« alla società, alimentato non da pubblico onorario, ma dai
« prodotti delle cerimonie, non ristretto entro le mura de'
« tempj (3), ma dominante sulle azioni esteriori de' fedeli, ivi

(1) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 116. Non ci può essere guerra civile prodotta da una religione che non ha altro mezzo di estendersi che la predicazione, e che non può usare la *forza fisica* per sanzione all'ubbidienza delle sue leggi. La religione cattolica condanna tutte le altre religioni, ma nello stesso tempo proibisce di nuocere menomamente agli uomini che le professano: comanda anzi di amarli tutti, di considerarli quai proprj congiunti, e di pregar per loro il Dio delle misericordie e della pace.

(2) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 116.

(3) All'incontro l'Autore del Cristianesimo giudicò utile il contrario al genere umano: non racchiuse ne' templi i suoi inviati, ma disse loro:

« l' intolleranza debb' essere fortissima; perciò in generalè i
« Cattolici sono più intolleranti de' Musulmani e de' Prote-
« stanti » (1).

« I seguaci del Teismo devono essere più intolleranti che
« i seguaci del Politeismo, giacchè col primo sistema è meno
« componibile la diversità de' culti che col secondo; perciò
« la storia conta più guerre per religione tra i Cristiani che
« tra i Gentili » (2).

Che dunque conchiudere? Vorrà egli far grazia al Cattolicismo, o almeno al Teismo, perchè non sia proscritto da tutti i paesi del mondo e surrogatovi il Politeismo (3)?

LXXVII. Si deve tuttavia ritenere, come dicemmo, il troppo riverito nome di Cristianesimo e di Cattolicismo. Conviene però di far credere, che l'uomo possa essere buon cristiano anche senz' essere cattolico; e di questi buoni cristiani giova servirsi come d'un' autorità per ispargere degli utili errori contro la fede.

« Teodorico (ecco come ciò fa l'autor nostro), che se non
« cattolico, era buon cristiano ed il miglior politico del suo
« tempo, permise in Italia il divorzio sul finire del V secolo » (4).

Per la stessa ragione egli vi assicura che' Giovanni Hus, condannato come eretico dal Concilio di Costanza nel 1415, era « uomo d' una pietà sincera e ardente, ma che aveva il
« delitto imperdonabile di svelare con troppa forza la corru-
« zione del clero » (5).

« Quello che udite in orecchi, e voi predicatelo da di sopra i tetti » (*Matth.* X). « Recandovi per tutto il *mondo*, predicate l'Evangelio ad » ogni creatura » (*Marc.* XVI). « Chi ascolta voi, ascolta me; e chi di- » sprezza voi, dispezza me » (*Luc.* X).

(1) *Del Merito*, ecc., II, 45.

(2) Ivi, pag. 46.

(3) Il sistema dell'*utilità* di questa vita si può chiamare il sistema *pagano;* come il sistema della *giustizia* si può chiamare il sistema *cristiano*. Il Paganesimo ed il Cristianesimo hanno due spiriti opposti che combattono insieme tuttavia, e combatteranno fino alla fine dei secoli. Questi due spiriti producono due religioni, due metafisiche, due morali, due politiche, due letterature, due civiltà, due politezze. Tutti questi Opuscoli non hanno altra tendenza, nè altro scopo, che di ajutare perchè sia surrogato pienamente nella umanità, allo spirito menzognero del paganesimo, lo spirito verace della cristiana religione.

(4) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 104.

(5) *Del Merito* ecc., II, 52.

LXXVIII. E come giova far scemare la stima alla parola *Cattolicismo*, che bisogna ritenere fino che non è screditata; così conviene pure togliere un poco di credito alla parola *Cristianesimo* altresì, mostrando che si può essere virtuosi anche senza di esso (1).

« È possibile (così l'autor nostro) una condotta socialmente « virtuosa (2), benchè disgiunta da questa o quella *opinione « moderna* (3), del che non può dubitare chi conosce le vite « di Socrate, Tito, Antonino, Trajano, Marcaurelio .... (4).

---

(1) Notate che l'unico scopo della *religione* riconosciuto dal nostro autore, è di reprimere il delitto colla sanzione delle pene e delle ricompense dell'altra vita, a cui in altro luogo aggiunge l'istruzione morale. La *religione* dunque non è essenzialmente necessaria, perchè l'uomo può ottenere questo fine anche senza di essa. Così in fatti si deve conchiudere, rimossa dalla religione l'idea d'un atto di *giustizia* che si esercita verso Dio.

(2) L'autor nostro non riconosce altra virtù che sociale, come dicemmo più volte, almeno nella massima parte delle sue opere.

(3) Che cosa egli intenda per *opinione moderna*, appare dagli esempj che porta di uomini virtuosi, ma professori del gentilesimo.

(4) *Del Merito* ecc., II, 25. Sant'Agostino, analizzando le virtù degli uomini illustri del paganesimo, pervenne a questo risultato, che quelle avevano bensì l'aspetto di virtù, non la natura: erano vizj che raffrenavano gli altri vizj: supponete, la vanagloria raffrenava l'avarizia, l'avarizia raffrenava la dissolutezza, l'ambizione di dominare raffrenava la crudeltà, la mollezza ecc.: il che, per lo meno, si trova vero d'un gran numero di azioni de' celebri uomini gentili: ed è ciò che costituisce la *virtù pagana*, che il nostro autore vuol rimenare nel mondo, cacciandone la *virtù cristiana*. Infatti egli riconosce un merito minore in colui che agisce per un *interesse materiale;* ma trova poi la perfetta virtù, il vero servigio gratuito in chi opera per essere lodato dagli uomini: « A « misura che il compenso pel servigio prestato è lontano, dubbio o mi- « nore, cresce il merito di chi lo presta, e diviene perfetto quando il ser- « vigio è interamente gratuito. All'opposto il merito del servigio scema, a « misura che veste l'indole del cambio commerciale ». Bisogna ricordarsi ciò che disse altrove, che « tutte le determinazioni degli uomini non sono « che cambj di piaceri e di dolori ». Perchè adunque ci sia il cambio ne' servigi gratuiti, convien operare per l'altrui stima: « Chi dunque ne' casi « particolari agisce per semplice interesse, otterrà bensì de' compensi ma- « teriali, ma non otterrà quella stima speciale che è riservata ai servigi « gratuiti » (*Del Merito*, ecc., I, 240).

« Sì nelle monarchie che nelle repubbliche l'orgoglio di ciascuno veglia « sull'orgoglio del suo vicino (*sono i vizi alle mani fra loro*), l'ambizione, « serve di freno all'ambizione e nessuno vuole essere schiavo dell'altrui fantasia. « Nella repubblica romana si dimandavano le preture, il consolato, l'ovazione,

LXXIX. Ritenendo adunque il nostro autore il nome di Religione cristiana, unicamente per usare una di quelle frodi che sono autorizzate dall'*utilità pubblica*, secondo il calcolo

---

« il trionfo, cioè impieghi e onori, come si domandano nelle monarchie. I « Cancellieri guarda-sigilli Olivier e Hôpital, sì temuti alla corte non pe' « loro intrighi ma per le loro virtù, sì rispettati dal popolo non per pette- » golezzi femminili ma pel loro zelo pel pubblico bene, vivevano sotto una « monarchia corrottissima. L'onore fondato sulle qualità *utili*, non dipende « dalla fantasia d'un monarca, nè dalle convenzioni degli uomini, nè dai « pregiudizj d'una corte ». (*Del Merito* ecc. I, 244).

Il fatto della *stima* è un argomento, come abbiamo più sopra osservato, dell'esistenza di una *giustizia* o di una virtù indipendente dal piacere e dall'utilità. E per vero, la stima per le qualità *utili* è un fatto di tutt'altro genere che quello di cui parliamo. Noi diamo la nostra stima alle *qualità utili* che troviamo anche nelle cose inanimate, alle *qualità utili* che troviamo nelle bestie, alle *qualità utili* che troviamo in un uomo che sappiamo di certo non operare che per puro interesse materiale. Ma si può ella confondere una tale *stima* con quella che noi tributiamo ad un essere *libero* che agisce costantemente dietro i dettami della *giustizia*, che segue la *legge morale* secondo una retta ragione, in una parola che dà a Dio quello che è di Dio, ed agli altri uomini quello che a loro s'aspetta, ed anche di più che a loro s'aspetti? Questo secondo genere di *stima* è di una natura intieramente diversa, infinitamente più elevata della *stima* che noi facciamo semplicemente delle *qualità utili* delle cose: queste qualità utili non le stimiamo che relativamente a noi, che come un *mezzo* il quale, dopo averlo noi usato, o resosi a noi inutile, possiamo gittarlo via o distruggerlo, come una cosa in somma meramente servile: la rettitudine all'incontro e la giustizia nelle persone rette e giuste, noi la stimiamo in sè stessa, noi riconosciamo in esse un pregio indipendentemente al tutto da noi, noi veneriamo l'uomo come un *fine* in cui termina il nostro ossequio, che dobbiamo perciò conservare ed onorare sempre, anche allorquando cessa dall'esser utile: questa stima è un tributo che alla virtù, quasi a donna e regina, pagano tutti gli uomini, quasi servi e vassalli.

Ma per tornare a' motivi impellenti dell'operare, non è secondo i principj cristiani, ma piuttosto secondo i principj pagani l' operare per la stima degli uomini: non già che la religione cristiana escluda qualunque stima ed onore, ma vuole che il virtuoso il derivi da più alta sorgente.

Perciò non è conforme allo spirito cristiano il supporre che il motivo della stima degli uomini sia padre d'una virtù egualmente pura, egualmente eccellente che i sentimenti che infonde la religione: nè egli è esatto il dire:

« I rimproveri che si fanno al desiderio di stima pubblica, sembrano « affatto irragionevoli, allorchè questo restringesi — a considerarla come « un mezzo d'essere contenti di sè, senza riflesso alle subalterne eventua- « lità d'interesse » (*Del Merito* ecc., I, 247).

ch' egli sa farne; vediamo qual significato attribnisca a questo riverito nome, e quali modificazioni egli faccia al Vangelo.

La diversità del principio onde parte il Vangelo, e onde la filosofia del nostro autore, già fin qui è manifesta: il principio del Vangelo è la *verità;* quello del filosofo nostro è l'*utilità.*

Venendo adunque a' particolari, primieramente non può garbare a lui la *mortificazione evangelica;* prima però d'atterrarla, conviene dimostrare ch' essa medesima è tutta eretta sopra il sistema de' piaceri. « Gli ascetici stessi, così il filosofo, che « sembrano odiare la vita e i comodi che l'accompagnano, « hanno il loro fondo di sensazioni aggradevoli e dolorose, da « cui solo traggono i motivi d'agire. Indipendentemente dai « piaceri mondani, uniti alla fama di santità, questi *pii atra-* « *bilarj* si lusingano che ciascuno istante di dolor volontario « sarà ricevuto per un secolo di felicità alla banca del para- « diso, e il loro calcolo è affatto simile a quello dell'usurajo « che presta cinque per ottener cento, o del ghiottone che « lascia crescer l'appetito per soddisfarlo con maggior golo- « sità » (1).

LXXX. Secondo il calcolo de' piaceri fatto dall' autor nostro, non conviene che Iddio sia terribile contro i peccatori; quindi biasima « i sacerdoti gentili, — giacchè facendo gli Dei ter-

---

« Noi riteniamo dunque la forza religiosa così suscettibile di utilità come « la brama di stima pubblica, benchè dalla prima possano nascere de' su- « perstiziosi e de' fanatici, come dalla seconda de' vani e degli ambiziosi » (*Del Merito* ecc., I, 251).

Ne' quali luoghi però il nostro autore sembra che giudichi *utile* riconoscere qualche cosa di abbietto e di riprovevole 1.° nell'interesse, 2.° nella vanità, e 3.° nell'ambizione: passioni delle quali tante altre volte fece l'apologia e l'elogio.

(1) *Teoria civile e penale del divorzio* pag. 84—85. Anzi di più; questo ascetici si promettono ricever cento per uno, e più che cento. Ecco il calcolo già fatto dal loro capo e maestro: « Ognuno che lascerà la casa, o i « fratelli, o le sorelle, o il padre, o la madre, o la moglie, o i figliuoli, i « i campi per il mio nome, riceverà cento tanti, e possederà la vita eterna » (*Matth.* XIX).

L'avaro non è già da biasimare pel calcolo ch'egli fa, il quale è rettissimo: ciò che lo condanna si è il cieco affetto posto alla ricchezza, ad una cosa che nol merita punto. Crederemo che all'acume del nostro filosofo sfuggisse una distinzione così comune? o è da credersi che credesse utile il dissimularla?

« ribili, si riservavano il diritto di placarli, e quindi cambiare « le grazie colle offerte » (1).

LXXXI. Le astinenze e le penitenze per placare l'ira di Dio, sono una di quelle parti del Vangelo, e uno di quei precetti del Cristianesimo, ch' egli espelle dal suo nuovo Vangelo e dal suo nuovo Cristianesimo, perchè contrarie ai piaceri. « La generale persuasione che le calamità sono opera dello « sdegno degli Dei (2), e che questi si placano alla vista de' « nostri dolori, benchè l'esperienza abbia dimostrato le mille « volte il contrario, giacchè le calamità non cessano in ragione « de' nostri dolori (3), ma in ragione delle precauzioni e mi- « sure salutari (4); l'accennata persuasione, dissi, fece riguar- « dare come meritevoli le astinenze e le mortificazioni in tutti « i paesi e in tutti i secoli (5).

« Fu strana l'idea de' dottori moralisti che cambiarono la « solitudine de' deserti in istato di perfezione.

« Meriterebbe il titolo di pazzo quell' agricoltore che in vece « di coltivare il terreno e corne il frutto, occupasse esclusi-

---

(1) *Del Merito* ecc., II, 55. La colpa de' sacerdoti gentili non istava, secondo il nostro autore, nell'esser falsi come i loro dei: ma in quello che hanno di comune coi sacerdoti della religione di Gesù Cristo!

(2) Perchè non dite dello sdegno di Dio? La persuasione che le calamità vengano dagli *Dei*, più non esiste fra i cristiani.

(3) Nessuno ha mai creduto che le calamità cessino semplicemente in ragione de' dolori sofferti: ma tutti gli uomini che hanno avuto una religione, hanno creduto che la bontà divina potesse rimuovere dagli uomini le calamità anche di questa vita in mercede di una penitenza volontaria e di una umiliazione ossequiosa dell'uomo-colpevole e pentito dinanzi all'eterna giustizia del suo Creatore.

(4) La religione cristiana cattolica ha sempre raccomandate queste salutari precauzioni e misure; ma non ha per questo distrutta l'idea di Dio, negando ch'egli sia buono e pietoso alla vista delle nostre sofferenze e del nostro desiderio di soddisfare alle colpe da noi commesse, o ch' egli sia onnipotente e cagione prima di tutto ciò che succede nella natura. La maniera onde si concilia l'esaudimento delle preghiere coll'ordine regolare della natura fu da me esposto nel Volume I degli Opuscoli filosofici pag. 159—160.

(5) *Del Merito* ecc., II, 38. Tanto è vero che questa idea è connessa cogli attributi essenziali della divinità, che in rimovendo questa sola idea, si distruggerebbero tutte le religioni che furono mai *in tutti i luoghi ed in tutti i secoli.*

« vamente il suo tempo nel fabbricare delle falci. Quale epi-
« teto daremo noi dunque agli abitanti della Tebaide e simili,
« che usciti della società civile, astenendosi da ogni travaglio
« *fisico, intellettuale e morale* (1), riducevano la loro vita a

---

(1) 1.° *Travaglio fisico.* — Che il nostro autore non abbia mai sentito a nomioare il lavoro delle mani degli abitanti della Tebaide? Sentalo adunque ora, se mai ciò fosse. « I santi anacoreti riputavano vergogna e disdoro il « vivere sulle fatiche altrui. Si facevano un dovere di seguire l'esempio ed « il precetto del santissimo apostolo Paolo, che disse a' fedeli di Tessalonica: « *Neque gratis panem manducavimus ab aliquo; sed in labore, et in fatiga-* « *tione nocte ac die, ne quem vestrum gravaremus;* e di più: *quoniam si* « *quis non vult operari, nec manducet;* ed inoltre: ..... *obsecramus in Do-* « *mino* JESU CHRISTO, *ut cum silentio operantes suum panem manducent.* « Perciò si credette di fare un encomio al beatissimo Caonio, lasciando scritto « di lui, che per quarant'anoi e più non mangiasse che pane di sua fatica, « quantunque prete ed abate di duecento solitarj. Al lavoro delle maoi già « sin dal principio si applicarono i grandi istitutori dell'anacoretica lotta. « S. Antonio si diede al lavoro, del quale sosteoeva sè stesso ed avanzavasi « anche di che soccorrere i poveri. S. Ilarione si occupò parimente di tesser « sportelle e coltivare la terra. Uoa delle cose insegoate da s. Antonio a « Paolo il semplice per esercitarsi nella vita solitaria, fu il lavoro delle mani. « S. Macario di Alessandria era assai abile in tessere corteccie di palma « messe in molle, ed in altri simili lavori, come ne diede saggio nel mona- « stero di s. Pacomio. — Ricordasi parimente che i divini anacoreti Macario « di Egitto e Pambo raccomandarono il lavoro a dei giovaoi, i quali si mi- « sero sotto la lor direzione nella vita della solitudine. — Paolo anacoreta di « Porfirite era persuaso che l'uomo senza darsi al lavoro delle mani non « potesse persistere nell'eremo e diventare perfetto ». S. Girolamo attesta che « i monasteri di Egitto serbano questo costume di non ammettere al- « cuno senza la fatica dell'opera sua ».

2.° *Travaglio intellettuale.* — « L'eremo di s. Antonio era divenuto come « l'accademia delle solitudini, portandosi a lui non solo i romiti di quelle « parti per seco lui ragionare di cose dottorali, ma ben anco varie persone « dotte di Alessandria e di altre città tanto cattoliche quaoto eretiche ed « incredule. Anche s. Ilarione, promotore e maestro degli anacoreti orien- « tali, attendea al fonte della scienza cristiana, cioè alla lezioœ de' libri divini; « quindi uno de' principali suoi mobili che lasciò morendo ad Esichio, fu un « codice del santo Vangelo che da giovanetto di propria maoo avea scrit- « to ». S. Girolamo, con innumerevoli altri dotti usciti dalle solitudini, fu di quella gente che, come il nostro autore v'accerta, non aveva alcun travaglio fisico nè intellettuale nè morale. « Del resto anche gl' illetterati stessi negli « eremi acquistarono le cognizioni necessarie alla lor perfezione per le istru- « zioni che gli uomini dotti della solitudine loro facevano o nelle visite « scambievoli, o nelle radunanze ordinarie » (*Su' costumi degli anacoreti egiziani e siriaci*, operetta del Can. F. Rhò).

« pregare? Questi fanatici tormentavano gratuitamente sè stessi,
« senz'essere vantaggiosi agli altri. Non portando nulla sul
« pubblico mercato (1), non vivificavano l'altrui industria, e
« talvolta ricevevano il prodotto degli altrui sudori in cambio
« delle loro preci » (2).

LXXXII. Convien però far credere che la penitenza evangelica non sia cosa che puramente umana, e con delle maligne e false invenzioni, ma utili, assicurare che quella dottrina sia stata trovata e mantenuta dalle passioni di uomini furbi ed interessati che preferirono (può essere) alla *verità* l'*utilità*: convien denominarla *un'idea strana de' dottori moralisti*; convien spiegarla nel modo seguente: « Siccome nelle astinenze entrano
« le obblazioni fatte agli Dei (3), delle quali sono partecipi i
« ministri, perciò si capisce la ragione per cui essi ne pro-
« clamavano l'efficacia; il che si costuma da tutti i possessori
« di segreti, anzi da tutti i venditori in generale.

« Le astinenze eccessive (4) accrescono la forza della fan-

3.° *Travaglio morale.* — Se per *morale* s'intende il calcolo de'piaceri de' sensi; l'*orazione* e l'esercizio della carità del prossimo usato dagli anacoreti della Tebaide, certo non erano alcun morale travaglio.

(1) Tali imposture utili non meriterebbero d'essere confutate. Senza dir nulla della stortura de' principj, accontentiamoci di rettificare i fatti. « Queste « manifatture » (parla delle manifatture degli anacoreti egiziani e siriaci) « erano portate a luoghi abitati da persone che prendeano cura dei solitarj, « riportando ai medesimi il lor bisognevole, come pane, sale, olio, libri, « abiti... Ordinariamente quegli uomini indefessi lavoravano assai più di « quello che abbisognasse al loro tenuissimo sostentamento, e tutto il su- « perfluo veniva dai medesimi procuratori degli anacoreti distribuito in « limosina ai poveri. — I penitenti che vivevano in società, ovvero i mo- « naci, avevano l'istessa maniera di vivere coi proprj sudori. Questi eser- « citavansi in formare sporte, stuoje, corde, ed altre simili cose, che por- « tavansi alle città per vendere, e molto sudavano anche nel coltivare le « terre. I poveri dei paesi vicini a tali raduuanze di monaci laboriosi e « caritatevoli, solevano sentirne molti soccorsi; poichè la loro parsimonia « nel vivere e nel vestire rendeva molte volte superflue le loro fatiche, e « queste erano destinate in tali limosine » (Rho, opera citata).

(2) *Del Merito* ecc, II, 77.

(3) Fra questi Dei entra forse anche il *vero* Dio? o questo carattere di Dio *vero* e di Dio *falso* non ha alcun peso nel sistema dell'*utilità*? — Quello che è certo si è che il ragionamento del nostro autore non accresce nè diminuisce di forza se in questo luogo si scriva *Dio*, in vece degli *Dei*.

(4) In tal caso dovrebbero esser utili, giacchè *aumentano l'attività della*

« tasia e diminuiscono quella della ragione. — Ora i ministri
« de' falsi culti, volendo far credere ai divoti delle cose che
« offendono la ragione, dovevano indebolirla con astinenze,
« mortificazioni, digiuni (1).

« Alle corte; la ragione e il Vangelo condannano al fuoco
« l'albero che non dà frutti, ossia la persona che non mette
« a frutto i suoi talenti e i suoi capitali (2). Ora l'umanità
« prescrive che una parte di questi frutti vada a vantaggio
« degli impotenti; resta a vedere cosa si debba fare dell'altra.
« *Se la perfezione cresce in ragione delle astinenze* (3), o fa
« duopo produrre senza consumare, il che è pazzia; o fa duopo
« produrre a vantaggio degli oziosi, il che è delitto per due
« ragioni, 1.° perchè essi divengono alberi senza frutto, 2.° per-
« chè divengono fonti di corruzione » (4).

LXXXIII. Per iscreditare maggiormente le penitenze, la dottrina delle quali è una parte essenziale della religione cristiana; il nostro autore, con un'altra utile impostura, tenta di rendere odioso il modo onde la santa Chiesa le impone e le impose massimamente ne' primi secoli. Ecco fedeltà storica ond'egli ne parla: « La *forza fisica* ottiene de' vantaggi anche
« negli affari religiosi. Secondo la *tariffa monastica* (5), che
« fu in vigore ne' suddetti secoli (6) e che dalla Chiesa greca
« passò alla latina, ciascun delitto doveva essere scontato con
« determinato tempo di penitenza dai 40 giorni sino ai sette
« anni. Ora in tempo di vizj e d'anarchia il peccatore meno

---

vita intellettuale, secondo l'espressione che usa in altro luogo il nostro autore (*Esercizio logico* ecc., pag. 293).

(1) *Del Merito* ecc., II, 38.

(2) Uno dei mezzi utili ad ottenere il fine vagheggiato da' sofisti di diffondere una dottrina falsa, si è di prendere qualche passo del Vangelo, d'interpretarlo male, e di ommettere tutti gli altri.

(3) Al nostro autore sembra utile bene spesso di combattere una dottrina che non è sostenuta da nessuno (come quella inchiusa in questa proposizione), con delle ragioni realmente rivolte ad atterrare la dottrina sostenuta e vera.

(4) *Del Merito* ecc., II, 40.

(5) Questa *tariffa monastica* sono i canoni della Chiesa.

(6) Egli parla de' secoli di mezzo: a questi attribuisce i canoni penitenziali! Il bisogna fidare ben troppo in ciò ch'egli chiama la *poca istruzione de' suoi lettori* (*Del Merito* ecc., II, 8).

« indurito poteva facilmente contrarre un debito di 300 anni,
« quindi rendersi impotente allo sconto totale » (1).

LXXXIV. Uno dei dogmi della fede rigettati costantemente dal nostro filosofo come contrario al calcolo dei piaceri, è quello che abbiamo toccato più sopra, l'indissolubilità del matrimonio. Gioverà sentir di nuovo, su questa materia, il Cristianesimo del nostro seguace del Vangelo. « La filosofia (2) « non vede nel matrimonio che l'unione volontaria dei sessi, « prodotta dal desiderio del *piacere*, consolidata dalla speranza « d'una prole, sancita dalla legge per garantirne la stabilità, « e assicurarne gli effetti. Ogni altra idea che si faccia entrare nel matrimonio, può essere oggetto delle sublimi speculazioni degli ascetici (3), ma è inutile al legislatore (4).

« Dapprima egli è evidente che l'unione conjugale prodotta « dal libero assenso degli sposi, sussiste finchè sussiste questo assenso, ed a norma di qualunque altra convenzione ha « una durata più o meno lunga secondo la volontà de' contraenti. Ora siccome nulla può fissare l'amore, nè supplire « alla sua mancanza; siccome all'ombra sola della violenza « sparisce e cangiasi in avversione; quindi l'accennato assenso « de' conjugi non presenta alcun indizio di perpetuità (5).

---

(1) *Del Merito* ecc., I, 16. Il nostro autore vuol far credere in questo passo che la *forza fisica* ottenesse de' vantaggi negli affari religiosi. Confrontando questo passo con ciò ch'egli stesso soggiunge, ognuno intende che la *forza fisica* non otteneva i vantaggi asseriti, giacchè la saviezza de' pastori della Chiesa aveva riguardo nell'applicazione delle penitenze anche alla costituzione del corpo, come a tutte le altre circostanze del penitente.

(2) Egli dimentica sempre d'aggiungere un: *mia*.

(3) Cioè della Chiesa di Gesù Cristo.

(4) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 18. Come è inutile al legislatore ogni altra parte della cristiana dottrina.

(5) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 18-19 Questo sragionamento suppone vere queste due proposizioni: 1.° che la *fede conjugale* non è che la vivezza del piacere che sentono gli sposi; 2.° che l'unione degli sposi non dipende che dalla volontà de' contraenti indipendentemente dalle leggi che ha stabilito per questo particolare contratto il Creatore.

E qui ci valga l'avvertire che noi non citeremmo l'opera del nostro autore sul Divorzio, e ameremmo di riguardarla come un lavoro giovanile, e come il tristo frutto di un tempo di sovvertimento e di guai, se non vedessimo lo stesso sistema di filosofia ritenuto costantemente nelle opere del medesimo posteriormente ed anche recentemente pubblicate.

« Dalla legge delle dodici tavole, che permetteva all'uomo
« di ripudiare la moglie, quando gliene veniva il capriccio,
« fino alla legge (*evangelica*) che glielo vieta in qualunque
« caso, v'ha una serie di cause fisiche, morali, civili, che, giunte
« ad un certo grado, possono autorizzare il divorzio » (1).

LXXXV. Il calcolo de' piaceri conduce pure il nostro autore a cacciare dalla sua Religione cristiana il dogma, dal sacrosanto ecumenico Concilio di Trento dichiarato, che lo stato di verginità o il celibato sia migliore dello stato conjugale, non pe' rapporti sociali, ma in sè medesimo,

« Il celibato ottenne il titolo di virtù assoluta ed ammira-
« bile in qualunque caso.

« Ora egli è evidente che questo giudizio è falso; il celi-
« bato è una virtù od un vizio secondo le circostanze. Il ce-
« libato è una virtù, cioè unisce l'elemento della difficoltà a
« quello dell'utilità (2)

« 1.° Quando le forze fisiche de' conjugi darebbero degli
« ammalati all'ospitale piuttosto che de' cittadini allo stato;

« 2.° Quando le persone da ammogliarsi mancassero di mezzi
« di sussistenza;

« 3.° Quando i vincoli del matrimonio fossero per scemare
« i prodotti intellettuali e morali superiori ai prodotti fisici.

« In questi tre casi sarebbe condannevole il matrimonio,
« come *fuori di questi tre casi sarebbe condannevole il celi-*

Un carattere della filosofia di quei tempi funesti alla religione ed alla umanità, si era il disprezzo e la calunnia insultante della vecchiaja, e la baldanza sfrenata della gioventù. L'autore della *Teoria civile e penale del divorziò* è ai vecchi che ne attribuisce la proscrizione con queste sfrontate parole: « I vecchi che non sentono più circolar per le vene quel calor bal-
« samico e spasmodico che ci spinge verso il bel sesso; i vecchi, cui tutte
« le abitudini sono catene infrangibili, e che forse veggono con invidia i
« piaceri che non possono più gustare, senza rammentarsi che spesso la
« sola stanchezza della vaga Venere li condusse al talamo nuziale, i vecchi
« tacciarono il divorzio di novità scandalosa, e credettero seriamente che
« questa taccia bastasse per proscriverlo » (pag. VII).

(1) *Teoria civile e penale del divorzio*, 119-120.

(2) Ecco i due elementi della *virtù*, secondo il nostro autore: 1.° *difficoltà*, 2.° *utilità*. Se tutto ciò che è difficile ed utile è virtù, le bestie certo fanno delle cose egualmente virtuose che gli uomini, ed i malvagi hanno virtù spesso altrettanto che i buoni.

« *bato* (1). Il celibato è dunque virtù per gli uni e vizio per
« gli altri, virtù relativa, non virtù assoluta, eccezione limi-
« tata (2), non regola generale. Colmandolo d'elogj senza re-
« strizione, come fece *principalmente* (3) la Chiesa greca, si
« giungerebbe, se fosse possibile (4), a fermare il moto della
« natura voluto dalla legge comune, *crescite et multiplicamini*.
« Se poi si riflette

« 1.° Che l'albero debb'essere stimato in ragione della quan-
« tità e qualità de' frutti (5);

« 2.° Che gli incomodi che pesano sui maritati, sono infi-
« nitamente maggiori di quelli cui soggiacciono i celibi (6);

« Si capirà agevolmente *che in generale v'è più merito nel*
« *matrimonio che, nel celibato* (7).

LXXXVI. Ma penetriamo meglio lo spirito della filosofia che esponiamo. Giacchè s'ella non vi si presenta come *vera*, vi viene però innanzi come la più *utile* cosa di questo mondo: osserviamo un poco come sia ingegnosa nel ritenere apparentemente alcune *massime*, *pratiche* e *dogmi* di cui si compone il Cristianesimo, e nel rigettarli in sostanza, nel distruggere la religione lasciandone sussistere l'effigie, nel sostituire in una parola alla verità la finzione, credendo questa più utile di quella all'aumento de' piaceri de' sensi.

Abbiamo veduto l'autor nostro abbracciare la massima cristiana della decenza delle vesti, ed insieme che governo egli

---

(1) E pure, fuori ed indipendentemente da questi tre casi, il Concilio di Trento decise: *Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel caelibatus; et non esse melius, ac beatius manere in virginitate, aut caelibatu, quam jungi matrimonio; anathema sit* (Sess. XXIV, can. X).

(2) All'incontro, secondo i principj della religione cristiana cattolica, l'eccezione è che sia migliore il matrimonio: ciò s'avvera in un dato caso, per le circostanze particolari delle persone, sebbene di sua natura egli sia meno eccellente del celibato.

(3) Questo *principalmente* vuol dire che fece ciò anche la Chiesa latina: abbiamo così la voce della Chiesa universale.

(4) Questa clausola « se fosse possibile » è ciò che fa cadere tutto il ragionamento del nostro autore: egli s'appoggia sopra uno « se fosse pos-« sibile » parlando di cosa che non è possibile.

(5) I *frutti dello spirito* sono rasi dal codice delle scritture che usa il nostro cristiano.

(6) S'ella è così, perchè deve opporsi al celibato la filosofia del piacere?

(7) *Del Merito* ecc., II, 77.

ne fa; non ritiene di essa che la corteccia, l'esterna enunciazione; ma esce il verme da sotto tale corteccia nelle sue parole da noi arrecate (XXXIII-XXXVIII).

LXXXVII. La *pratica* delle feste gli piace: ma le pesa sulla bilancia del suo piacere, e trova ch'elle non sono già istituite al culto di Dio, ma unicamente « a ristabilire le forze « consunte dal travaglio e a ravvivare il sentimento della san- « zione religiosa » (1).

LXXXVIII. Fra i *dogmi* che entrano nel Cristianesimo della filosofia del piacere, avvi quello della *preghiera*.

Non dovete però credere che la preghiera si faccia per ottenere da Dio le sue grazie: questo fine è lasciato al Vangelo ed alla Chiesa cattolica: essa non entra punto nella filosofia de' sensi. Udite e tacete:

« La speranza di celeste soccorso non è lodevole se non « quando diviene stimolo alle nostre forze, come non è lo- « devole la speranza di vincere nel soldato quando ne scema « la celerità e il coraggio.

« Se è certo ch'egli (il Creatore) lascia agire le cause se- « conde (2), avendo dotato l'uomo di facoltà capaci di preve- « nirne l'azione malefica (3) e reprimerla, è chiaro che nelle « sventure e in qualunque altro caso la nostra condotta è tanto « più riprensibile quanto è maggiore la somma delle facoltà « rimaste inattive (4). Cosa direste d'un uomo, che in vece « di prendere giornalmente la china, si mettesse giornalmente « in ginocchio per essere liberato dalla febbre? Cosa direste « d'un altro che in vece di portare acqua per estinguere un « incendio, recitasse un rosario per impetrare una pioggia dal « cielo (5)?

« Lo scopo, il vantaggio della preghiera consiste nell'associare

---

(1) *Del Merito* ecc., I, 304.

(2) È certo che le lascia agire solo fino che a lui piace: questo è un principio fondamentale della religione cristiana cattolica.

(3) Non sempre le forze umane a tanto si estendono.

(4) La religione cristiana cattolica non vuole che si lasci nessuna forza inattiva, e non vuole nello stesso tempo che si neghi fede all'onnipotenza ed alla bontà divina.

(5) *Del Merito* ecc., II, 20. Ch'egli sarebbe uno stolto nelle vie ordinarie: ma all'incontro che sarebbe un empio se credesse a Dio impossibile qualche cosa.

« 1.° L'idea della pena all'idea del delitto (1);
« 2.° L'idea della ricompensa all'idea della virtù;
« 3.° Il sentimento della riconoscenza allo spettacolo de'
« beni che escono giornalmente dal seno della natura solleci-
« tata dal nostro travaglio.
« Ora queste *associazioni ideali* sono componibili coll'eser-
« cizio delle facoltà fisiche intellettuali morali che i monaci
« annientavano; in poche parole le preghiere sono un mezzo
« e non un fine » (2).

LXXXIX. Non riconoscendo nella preghiera nessuna attitudine ad impetrare da Dio le grazie, ma solo a produrre delle *associazioni ideali utili*; in una parola riducendo la preghiera ad un semplice pregiudizio, ad una insensata finzione, colla quale cerchiamo d'illuder noi stessi; non è maraviglia s'egli non riconosca alcuna forza nelle benedizioni della Chiesa, e se, parlando della consacrazione de' sovrani fatta dai vescovi, abbia l'utile temerità di chiamarla una *unzione magica*.

« I re di Francia della prima e seconda stirpe fondavano
« la loro autorità sopra la *magica unzione* de' vescovi » (3).

Egli dà lo stesso titolo di *magiche* a certe superstizioni de' Turchi: « Regna in Turchia l'opinione che un rivale, ripe-
« tendo certe parole misteriose e facendo alcune cerimonie
« *magiche* all'istante della celebraziono d'un matrimonio, può
« riuscire ad ingannare i desiderj degli sposi e sospendere
« l'esercizio della virilità » (4).

E pianta per massima universalo la seguente: « In generalo,
« siccome le parole in qualunque modo pronunciate e i moti
« della mano non possono nulla sui corpi inanimati e distanti,

---

(1) Queste *associazioni d'idee*, se sono false, sono mezzi rigettati dalla *vera* filosofia; sebbene ammessi dalla filosofia che si dichiara *utile*. E tali *associazioni* sono *essenzialmente false* se gli scopi della preghiera si restringono ai tre enumerati, e non si prega colla fiducia di essere veramente esaudito.

(2) *Del Merito* ecc., II, 78. Sono un mezzo di ottenere da Dio le grazie; non unicamente di eccitar l'uomo al lavoro.

(3) *Teoria civile e penale del divorzio*, pag. 106.

(4) La cerimonia de' Turchi è certo una superstizione: ma si può conchiudere da essa alla massima generale che il nostro autore vuole stabilire?

« perciò potrà dirsi tanto maggiore l'ignoranza quanto maggiore sarà l'effetto ch'essa a questi attribuisce » (1).

XC. Quindi si può conoscere l'idea del nostro cristiano intorno la *fede*, principio del Cristianesimo: « La fede, dic'egli, « considerata in sè stessa, non è un merito, giacchè le manca « l'elemento della difficoltà vinta (2). In fatti, lungi che l'in-« telletto umano sia renitente a credere, vi è inclinatissimo; « non v'è alcuno sforzo nel credere, come non vi è nel la-« sciarsi strascinare da un torrente » (3).

Quindi il disprezzo degli uomini inspirati.

« La circolazione o il successo de' falsi meriti dipende in « generale dalle stesse circostanze, da cui dipende la circola-« zione delle false merci. Queste circostanze sono:

« 1.° Bisogno e ignoranza de' compratori; se qualcuno, per « esempio, si presentasse attualmente come *interprete de' sogni*, « forse potrebbe riuscire ad essere ministro di stato, come « riuscì Daniele alla corte di Babilonia, ma non riuscirebbe « a farsi accettare come direttore d'una manifattura » (4).

---

(1) *Del Merito* ecc., I, 333. Parlando il nostro autore del Padre Tetzel incaricato della diffusione delle indulgenze dalla santa Sede, lo paragona « ai ciarlatani che vantano l'efficacia indefinita delle loro pillole, droghe, « elixir, specifici, secreti... » (*Del Merito* ecc., II, 16).

Gli *olj santi* che usa la Chiesa cattolica, egli li colloca nel numero delle superstizioni, e per far credere, al suo solito, ch'egli non tocca ciò che fa la Chiesa presentemente, ne parla come di una illusione di s. Gregorio papa che viveva nel secolo VI, accompagnando l'accusa sua di lodi in questo modo: « Si può dire che Gregorio trovavasi al punto più elevato dello « spirito umano nel VI secolo. Ora se un così grand'uomo, del quale nis-« suno può porre in dubbio la buona fede, si lasciava illudere da idee « false e supponeva negli olj un'efficacia che non esiste, in quali vortici « tenebrosi di falsi giudizj non dovevansi ritrovare le menti delle classi « inferiori? » (*Del Merito* ecc., I, 221).

(2) Se ciò fosse vero in tutta l'estensione della proposizione, resterebbe da spiegare un *fatto* che avviene giornalmente, « Perchè tutti i sofisti presun-« tuosi vi assicurino che trovano tanto difficile credere, che sembra loro « al tutto impossibile ».

(3) *Del Merito* ecc., II, 25. Questo è vero fino che si tratta di credere a ciò che non vi sturba punto dall'assecondare la filosofia pratica de' piaceri.

(4) *Del Merito* ecc., II, 4. Vuol qui il nostro autore far la satira de' ministri di stato? o far l'elogio de' fabbricatori?

XCI. Quindi non fa maraviglia se la virtù più cristiana, l'*umiltà*, è quella a cui il nostro autore si dichiara più inimico: non si cura egli con questa di fare come coll'altre, cangiando il significato della parola, farla tuttavia passare per una virtù: a questa egli usa una garbatezza nuova, cioè ritien la parola, e vituperandone il significato, la fa passar per un vizio.

« L'*umiltà* (ecco la definizione del nostro autore) l'umiltà, « differente dalla modestia (1), è una qualità che brama mo- « strarsi agli occhi altrui, perchè, mostrandosi, in vece d'of- « fendere la loro vanità, l'adesca; ella suppone per lo più « in quelli che la ostentano, un sentimento segreto d'amor « proprio od anche d'orgoglio ch'ella si sforza di reprimere, « desiderando che le si sappia grado della sua vittoria (2).

XCII. I fonti della rivelazione e della fede, cioè la sacra Scrittura, la tradizione de' padri, le decisioni de' concilj ecumenici (3), sono tutti soggetti alla censura della filosofia de' piaceri, colla quale non si amicà giammai nè la fede nè l'umiltà.

XCIII. Giusta il calcolo del piacere, il nostro autore finalmente non trova utile alcuno ne' dogmi principali della fede, la divinità di Gesù Cristo, la processione dello Spirito santo e altri tali, nè può ammetterli nel suo Cristianesimo, giacchè tutto il suo criterio di ciò che deve ammettersi o non deve è la sola utilità sociale. Essi anzi sono questioni metafisiche nocevolissime alla sociale utilità.

---

(1) La *modestia* per altro è così sincera, come è sincero il *pudore* raccomandato dal nostro autore: « La *modestia* dà ai talenti, alle virtù, alle « abilità quell'incanto che il *pudore* aggiunge alla bellezza » (*N. Galateo*, pag. 389). Ma si deve però dichiarare, per amore dell'utilità, che la *modestia* non mentisce, e che la sola *umiltà cristiana* è la finta!

(2) *N. Galateo*, pag. 390.

(3) Le leggi di Mosè sono più volte coperte di sprezzo dal nostro autore: gli eroi pure della sacra storia sono messi in ridicolo (Vedi fra gli altri i luoghi seguenti: *Del Merito* ecc., I, 53; II, 38, 56, 60, 166, 187; *Dell'ingiuria*, II, 147; *N. Gal.*, pag. 630 e seg., ecc. ecc.). Quando qualche cosa non gli accomoda, egli la enumera fra i *sofismi de' Padri* della Chiesa. (Ved. *Del Merito* ecc., II, 82).

Le decisioni della Chiesa quando non gli vanno a grado, le rigetta attribuendole ai teologi, agli ascetici, ai monaci, agl'interessi dei sacerdoti, ecc., come abbiamo avuto occasione di vedere in alcuni luoghi di sopra arrecati.

« Crescendo la somma delle idee metafisiche (così egli cal-
« cola) componenti il corpo d'un sistema religioso, e la
« somma delle sue cerimonie, crescono le eventualità dell'in-
« tolleranza » (1).

Ed egli trova utile di confonder sempre le cerimonie esterne co' dogmi della fede, per dare ad intendere al lettore che sieno cose d'una stessa maniera; e di mescolare le cerimonie della religione vera con quelle delle false, perchè sopra tutte egualmente cada lo sprezzo, e se ne veda, o se ne creda vedere la inutilità sociale.

« Richiamate (così illustra il principio surriferito) richia-
« mate qui le rinascenti sanguinose contese sopra punti di
« *metafisica non intelligibili* (2), per esempio, la consostan-
« zialità del Verbo, la processione dello Spirito santo, la ma-
« ternità divina di Maria ..., cose tutte rispettabilissime e che
« hanno infinito peso sulla bilancia della teologia, ma che
« non sembrano influire nella pratica delle virtù sociali (3).

« Richiamate qui gli Ussiti che si batterono furiosamente
« nel XV secolo per essere comunicati sotto ambe le specie,
« come si usò ne' primi tempi della Chiesa, il che fu poscia
« per buone ragioni cambiato.

« I dottori turchi credono che la loro nazione debba fare
« la guerra alla Persia, perchè i teologi persiani

« 1.° In vece di lavarsi interamente i piedi, come usano i
« Turchi, si contentano d'aspergerli con acqua;

« 2.° In vece di radersi i mostacchi, si tagliano la barba
« soltanto sotto il mento;

3.° Credono di potere adornarsi del color verde, che debbe essere riservato a Maometto;

4.° Sono persuasi che non vi sia peccato nel portare il
« turbante rosso, colore che è quello dell'inferno » (4).

---

(1) *Del Merito* ecc., II, 46.

(2) Mille volte fu risposto a questo luogo comune degl'increduli, che nei relativi misteri c'è tanta luce quanta basta per credere, e tanta oscurità quanta basta per umiliare ad essi la ragione più orgogliosa: ma voi parlate a' sordi: egli vi rispondono come se nulla aveste lor detto: *punti non intelligibili.*

(3) E tuttavia solo il *principio dell'utilità sociale*, secondo lui, deve guidar gli uomini nel discernimento della religione (*Del Merito* ecc., II, 8).

(4) *Del Merito* ecc., II, 46.

Artifizio utile ancora è quello di unire insieme un disordine e un dogma. Un altro nel farvi credere che la questione sia di mere parole. Togliamo ad esempio il dogma della divinità di Gesù Cristo, fondamento di tutto il Cristianesimo, ed in ciò che dice il nostro filosofo sopra tal dogma vedremo questi due artifizj uniti insieme. Egli vi accerta che quella questione si rivolse intorno ad una lettera dell' *alfabeto*, e che fu per una lettera che gli uomini vennero perseguitati dagli imperatori (1).

« Un jota, così egli, aggiunto o sottratto vi faceva divenire « grande o piccolo, dotto o ignorante, buono o malvagio, an- « gelo o demonio (2).

« Vi toglieva la carica e vi cacciava in esilio

« L'imperatore Costanzo, se nel vostro simbolo entrava la « parola . . . . *homoousios*.

« Teodosio . . . . *homoiousios*.

« A giudizio del primo eravate ignorante, bricoone, reo di « stato (3), se davate al *Figlio* il titolo d'*uguale al Padre;* « a giudizio del secondo avevate le stesse inabilità e delitti, « se lo chiamavate *simile al Padre* » (4).

(1) I titoli coi quali il nostro autore nomina Gesù Cristo, sono però onorifici; egli lo chiama « il legislatore degli Ebrei », « il più umano de' « legislatori », « un vero dottore » ecc. (*Del Merito* ecc., I, 277; *N. Galateo* ecc.).

(2) *Del Merito* ecc. II, 25.

(3) Nulla di tutto questo, ma solo eretico.

(4) *Del Merito* ecc., II, 25.

SAGGIO SULLA MODA

Quest'opuscolo fu pubblicato la prima volta nelle *Memorie di Religione e di Letteratura*. Modena 1824, vol. VI.
La seconda volta fu inserito nel II vol. degli *Opuscoli Filosofici*, pubblicato coi nostri tipi 1827-28.

A PAOLO ORSI SAC.

PROFESSORE DI RELIGIONE NEL GINNASIO ROVERETANO

A. ROSMINI.

Voi mi avete chiesto un breve esame di quegli argomenti con cui Melchiorre Gioja nel suo *Nuovo Galateo* (1) tolse a difendere la moda rispetto alla onestà de' costumi, ed io qui vel mando. Procede questo esame per semplici osservazioni, le quali, se sono giuste, come a me pajono, mostrano ben chiaro come ancora i rari ingegni, fra' quali onoriamo il Gioja, non sieno giammai abbastanza sicuri da quelle apparenze di vero in cui sì spesso il falso s'involge, quando forse per soverchio ardore di novità, abbandonano il senno antico fermato dalla esperienza. E mi duole vedere assai di frequente nell'opere di questo chiaro uomo delle affrettate conclusioni e degli errori di pensare; ma questo Saggio, che n'è piccola prova, non c'insegni già a far minor conto di lui, ma a non presumere troppo della mente umana. Per altro voi ben vedrete

dal tenore di tutto questo scritto, ch' egli non assume di discutere le questioni tutte che si potrebber fare intorno alle mode; e che anzi esso unicamente intende di seguire il Gioja e di stargli, per così dire, a' panni, affine di trovare se i suoi passi sieno posti secondo la norma della logica, ovvero vadano a saltelloni. Sarà egli dunque un esercizio logico cotesto nostro: le conclusioni poco c'importeranno: tutto l'esame cadrà sul valore delle prove colle quali quelle si pretendono sostenere. Perocchè e tale io credo che sia il nostro concetto, e tale altresì il principal bisogno nel caso nostro, in cui trattasi di uno scrittore che vuol far valere nella persuasion de' lettori delle sentenze le più paradossali, coll'apparato di un ragionare tutto disposto a forme logiche le più rigorose. Voi dunque leggete, e giudicate. Addio.

ESAME
DELLE OPINIONI DI MELCHIORRE GIOJA
IN FAVOR DELLA MODA

Abjectioris ingenii indicium est
corporis studio immorari.
Epict. *Man.* XLI.

Il Gioja divide i suoi argomenti a favore della moda in due classi; prima mette fuori quelli ch'egli trae dal considerar la morale in relazione colle classi popolari, poi quelli ch'egli trae dal considerarla in relazione colle classi ricche.

Cominciamo da' primi.

ARGOMENTO
IN FAVORE DELLA MODA
RIGUARDO ALLE CLASSI POPOLARI.

« Se la donna vende, dunque fa d'uopo che l'uomo pos-
« segga i mezzi per comprare.

« I mezzi debbono essere tanto maggiori, quanto è maggiore
« il costo de' regali da presentarsi.

« Il costo di queste cose cresce in ragione delle variazioni
« della moda.

« Ora i mezzi per comprare nelle classi popolari (escluso
« il caso de' ladri) non si ottengono che col lavoro.

« Se dunque la moda induce la donna a vendere, induce « l'uomo a lavorare.

« Ora aumento di lavoro è uguale a decremento di cor« ruzione ».

OSSERVAZIONE I.

Il Gioja considera la moda da due parti; cioè da parte della donna, e da parte dell'uomo. Ora da parte della donna egli concede a' suoi avversarj, che la moda *induce a vendere.* Comincia, pare a noi, da una concessione poco bene ponderata per lo migliore della sua causa.

OSSERVAZIONE II.

Rispetto all'uomo: *Aumento di lavoro è uguale a decremento di corruzione.*

Accordo, quando non si lavora per corrompersi.

Secondo il Gioja, s'aumenta il lavoro per aumentare i mezzi da comperare.

In primo luogo adunque il lavoro si smarrisce dal suo fine legittimo, e si volge a fine pravo. La moda guasta perciò il bene che per sè suole apportare il lavoro. In secondo luogo, non uscendo da' principj del Gioja, il suo avversario ha luogo di fargli questa argomentazione:

Aumento di lavoro è pari ad aumento di mezzi da comperare;

Aumento di mezzi da comperare è pari ad aumento di corruzione;

Dunque aumento di lavoro, nel caso del Gioja, è pari ad aumento di corruzione.

Non dovea concedere tanto all'avversario, se voleva sostenere la causa da lui assunta.

OSSERVAZIONE III.

È egli poi vero che la moda *induca l'uomo a lavorare*, e rechi *aumento di lavoro?* o lo prova il Gioja nel suo argomento?

Quanto più sono gli ostacoli che si frappongono all'ottenimento d'una cosa, tanto meno di quella cosa si consegue. Se poi in ragione degli ostacoli cresce in noi il desiderio di otte-

nerla, e però la forza di propulsarli, allora otteniamo egualmente di quella cosa. Ora il Gioja afferma che la moda, incarendo la corruzione, mette un ostacolo di più a conseguirla. Se avesse chiuso qui l'argomento, inferendone che dunque l'uomo ne' tempi di moda otterrà meno di corruzione, perchè ha un ostacolo di più da superare, l'argomento nella forma sarebbe stato giusto.

Ma, con grave danno della sua causa, il Gioja ne cava qui tutt'altro, cioè che dunque *la moda induce l'uomo a lavorare;* che è quanto dire che la moda, mettendo un ostacolo alla corruzione, dà nello stesso tempo la forza con cui questo ostacolo si respinga; proposizione che distrugge quella forza che avessero potuto avere in favore della sua causa le proposizioni antecedenti; proposizione ancora che dalle antecedenti punto non discende, poichè l'energia con cui altri supera un ostacolo, non viene già dall'ostacolo, ma dal grande desiderio del fine, per cui gli sforzi e i lavori maggiori per ottenere corruzione, si faranno allora che più quella si ama. Il che se è ne' tempi di moda, mostrerebbe che in questi tempi l'avidità del corrompersi aumenta; ciò che nè il Gioja dice, nè a lui calza di dire.

OSSERVAZIONE IV.

E senza trattar la cosa per sì sottili argomenti, avrebbe giovato al Gioja consultar l'esperienza.

Quando anche la moda rendesse l'uomo più desideroso di ottenere il frutto del lavoro, non ne verrebbe che lo rendesse più laborioso. L'uomo non è conseguente con sè stesso. Quegli che più a malincuore tollera la povertà, non è già colui che si dà maggiormente al lavoro per discacciarla (1).

---

(1) I poveri più impazienti, più queruli, più esigenti sono ben sovente anche i più pigri, i più oziosi, quelli che hanno meno voglia di lavorare quando se ne dà loro occasione. La natura umana non bisogna immaginarsela, ma bisogna osservarla: i vizj anche più contrarj si trovano insieme. Se voi volete muovere un uomo al lavoro, non basta che accresciate a lui il peso delle privazioni a cui l'ozio lo assoggetta: forse lo rendereste più infelice, senza renderlo più attivo: bisogna ancora che illuminiate il suo intelletto, mostrandogli che la causa de' suoi mali non è altra che la sua infingardaggine, perchè altrimenti egli ne darà la colpa a tutt'altro che a sè stesso, o non vi rifletterà punto; bisogna che adoperiate con lui i *mezzi*

Ma veggiamo da un altro lato se la moda induca alla fatica, poichè da ogni lato è a riguardare il soggetto. Sono i gentilissimi seguaci di lei i più laboriosi e affaticanti uomini? Tutt'altro. Diresti che la moda sturba ogni lavorante dall'arte sua. Il contadino, quando si fa ad usare guarnacca un po' meno ruvida, e tagliata all'uso di città, è già meno atto a' duri solchi: il sole bollente non gli è più sofferibile: a lui se ne viene la stanchezza un'ora prima che per avanti: e i ristori ci vogliono maggiori e migliori. Ogni artista reputa vile l'arte sua, da quel dì che ha gustato la vita degli attillati; e per colui che ha i fini panni indosso e li governa colla legge dello stampino, quasi ogni arte un po' meccanica è schifosa. Ho veduto che ciascun giovane ama la bottega in ragione contraria della sua attillatura. La femmina, allorchè si pone sulla galanteria, è meno sollecita della casa, i lavori domestici le si fanno intollerabili e rozzi, tutte le pute, e a lei non istà bene che il sofà ed il crocchio. Il giovane dottore lascia lo studio, il mercante il banco, il letterato lo scrittojo, allorchè troppo insegue le mode. Per queste ognuno perde il senno: e il vanerello non è mai l'uomo della util fatica.

La moda adunque è occupazione a quelli che non hanno a far niente: è distrazione e far niente per quelli che hanno alcun'occupazione al mondo, e alcun'arte.

---

morali atti a vincere la sua inerzia, la sua mala abitudine cangiata in una terribile necessità di non far niente: allora voi lo metterete sulla via del lavoro, gli farete nascere una speranza di trovar rimedio alle sue pene in sè stesso, del che non sapea formarsi un'idea pratica ed efficace: gli avvicinerete la possibilità di migliorare la sua condizione: in somma quand'egli vedrà i mezzi vicini di sollevarsi ad una condizione meno misera, e ne sentirà un imperioso dovere morale, allora comincierà a fare qualche risoluzione, a tentare di muoversi sollevandosi da quella immobilità che lo fissava in quei patimenti a cui d'altra parte non avea la virtù di rassegnarsi. In una parola, quanto voi renderete l'uomo più *morale*, tanto più egli acquisterà la coscienza della propria attività, e in ragione di questa coscienza egli sarà laborioso. Con questo metodo la Religione giunge a vincere l'inerzia de' selvaggi, e a racquistar questi popoli che sembravano perduti per l'umanità.

OSSERVAZIONE V.

Instillare l'amore delle cose esterne, che esprimono ad un tempo ed alimentano la vanità e la leggerezza, non è un mezzo che necessariamente accresca gli onesti travagli e le buone industrie, delle quali sole si giova la società, come sembra a primo aspetto. La ragione di ciò si è, che ogni sentimento alterato e falso nell'uomo è un errore od un vizio; e l'errore ed il vizio non è mai veramente giovevole se non per breve momento, ed in apparenza.

Nessun popolo più avido del lusso e della moda (1), che i Romani negli ultimi tempi della repubblica; e tuttavia tutta questa smania di arredi e di pompe non fu punto favorevole all'industria. L'agricoltura in quel tempo perì in Italia, le manifatture si ricovrarono nelle terre dei barbari (2), ed il com-

---

(1) Ovidio si piaceva d'esser nato negli ultimi tempi della repubblica romana non per altra cagione che perchè erano tempi di gran mode. Questo sentimento, che è tutto conforme alla maniera di pensare di tanti inelegauti detrattori dell'antichità che sono ne' nostri tempi, il poeta romano lo esprime con questi bei versi:

> *Prisca juvent alios: ego me nunc denique natum*
> *Gratulor:* haec aetas moribus apta meis:
> *Non quia nunc terrae lentum subducitur aurum*
> *Lectaque diverso litore concha venit;*
> *Nec quia decrescunt effosso marmore montes,*
> *Nec quia caeruleae mole fugantur aquae:*
> *Sed quia cultus adest, nec nostros mansit in annos*
> *Rusticitas, priscis illa superstes avis.*
>
> De Arte, III 121-128.

(2) Per mostrare i vantaggi della moda e del lusso, il Gioja osserva che « il consumo dell'ambra che succedeva in Roma, indusse alcuni popoli « germanici a raccorla sulle sponde del mare, e ricevere in cambio e con « sorpresa l'oro de' Romani » (*Nuovo Gal.*, 4.ª edizione Mil., pag. 168); il che prova che il lusso dei Romani era vantaggioso a' que' popoli germanici che non avevano lusso, ma che coll'industria e col lavoro si approfittavano del lusso altrui. Allo stesso modo, non c'è nessun vizio umano che non sia utile a qualcheduno che se ne sappia approfittare; e collo stesso argomento si può lodar l'ubbriachezza, perchè accrescendo lo smercio del vino, è utile ai bettolieri che lo vendono; si possono lodar le malattie perchè sono lucrose ai medici che le curano; si possono lodar i litigi perchè sopra di quelli vivono ed arricchiscono gli avvocati. Il Gioja in somma difende la

mercio non ricevette nessun reale incremento. La passione però del lusso e della moda c'era, e bisognava soddisfarla: i modi leciti di soddisfarla non si volevano conoscere, perchè si amava troppo l'ozio e la mollezza, che del lusso stesso e delle mode in gran parte è l'effetto: che restò a fare a quei vanissimi e corrottissimi signori? Prima si ricorse alle guerre (1): e da queste si trasse l'alimento di quel lusso smisurato e di quelle mode insensate. Quando non v'ebbero più popoli stranieri da sottomettere e da spogliare, per far servire le loro spoglie alla propria vanità; tutto il furore di quella passione, mansueta in apparenza e crudele in realtà, si concentrò nell'interno, piombò sulle provincie e sui cittadini schiavi; e questi furono allora angariati e smunti fino alle ossa da' tributi e dalle imposte arbitrarie senza fine, furono pesti da' proconsoli e pretori e procuratori insaziabili del popolo romano all'apice della civilizzazione falsa e della mollezza: i pochi signori di Roma organizzarono un vasto latrocinio contro tutto il mondo conosciuto, da cui nessuna famiglia poteva salvarsi: e quando si asciugò anche questa sorgente di ricchezza, onde la vanità degli oziosi amatori delle mode alimentavasi a spese de' poveri rozzi che affaticavano; quando a questi furono sottratti i capitali necessarj alla loro industria ed alla riproduzione della ricchezza; quando i mari non furono più veleggiati che da' navigli che conducevano merci non compre a' signori dell'universo, o da

---

moda con quegli stessi argomenti con cui il Berni fa il panegirico della peste: e assai facilmente si potrebbe ridurre in un capitolo quella sua bernesca *apologia*.

(1) Tutta l'antichità l'attesta: Virgilio non fece che mettere in versi l'osservazione comune a tutti gli uomini di buon senso del suo tempo, quando scrisse:

Hic petit excidiis urbem, miserosque penates,
Ut gemma bibat et sarrano dormiat ostro.

Georg. II, 505.

« Ho veduto Paolina coperta d'un tessuto di perle e di smeraldi che valevano quaranta milioni, dice Plinio. Essa lo doveva alle rapine de' suoi maggiori. Acciò la sua nipote comparisse in un festino carica di perle, Lollio acconsentì a spargere la desolazione in molte provincie, ad essere diffamato in tutto l'Oriente, a perdere l'amicizia del figlio d'Augusto, e finalmente a morir di veleno ». Gioja, *N. Prospetto delle Scienze economiche*, T. IV, pag. 56.

pirati che erano pochi solo perchè trovavano poco da derubare; quando le terre, deserte con frequenza dalle armate amiche, non avevano più che delle braccia estenuate dalla fame che le coltivassero colla voglia di chi sa che il frutto de' proprj sudori non è abbastanza da pagare il tributo o da satollare l'inesorabile avidità di chi poteva rapire senza imporre tributo: allora la corruzione che si sfogava nelle mode e ne' lussi, non trovando più alimento bastevole, si tramutò in ira brutale e dilettossi della sola crudeltà, compiacquesi del solo sangue: non potendo più rubare, uccideva; e ne' tormenti più squisiti sapea trovare un nuovo genere di lusso, un nuovo pascolo alla vanità, a cui il nutrimento di un lusso e di una moda più innocente era venuto meno, certo innocente in paragone di quegli eccessi de' quali essi erano la cagione. Così il lusso e la moda in un popolo corrotto e possente accresce il dominio dell'ozio anzi che lo studio del lavoro; si sforza non di meno di alimentare sè stesso, e ciò non ottiene che disseccando sempre più le fonti della ricchezza con cui si alimenta: per tal guisa egli ciecamente viene a sottrarsi il proprio alimento e a distrugger sè stesso, simile all'uomo disordinato, che schiavo de' suoi piaceri, per voglia di godere soverchiamente, si accorcia la vita, e con essa si toglie anche la facoltà di godere (1).

Quanto facile non era al sig. Gioja di vedere questi effetti del lusso e delle mode, se più tosto che formarsi coll'immaginazione un sistema, avesse osservato il corso naturale delle cose senza pregiudizj? E non è egli che scrive, parlando de' feudatarj de' secoli barbari, « La smania di comparire ne' tornei e alla « corte de' principi fu causa per cui ciascun feudatario volle « ecclissare l'altro collo sfoggio degli abiti e de' cavalli; e non « potendo accrescere i suoi mezzi pecuniarj con onesta indu« stria che non conosceva o disprezzava, gli accrebbe colle « ruberie; saccheggiò i vicini, spogliò i vassalli, si fece ag« gressore di strada, e potè esserlo impunemente, giacchè l'au« torità sovrana mancava di forza per reprimerlo » (2).

L'amore adunque della moda e la voglia di comparire non accresce il lavoro, ma il lavoro non può venire accresciuto

(1) Per convincersi di tutto ciò basta leggere il *Commercio dei Romani* del sig. Mengotti.

(2) *Nuovo Galateo*, 4.ª edizione Milanese, pag. 578. Questo fatto non è

che dall'aumento della moralità: la moda ed il lusso, senza di quest'elemento intellettuale e morale, non fa che aumentar le ingiustizie, e render l'uomo invidioso, frodolento, ladro, assassino, pieno in somma di tutti que' vizj onde può giungere ad appropriarsi in mala guisa i beni altrui (1).

OSSERVAZIONE VI.

Nuoce alla causa del Gioja quella restrizione da lui posta: *escluso il caso de' ladri;* ommette di calcolare un genere importante. Il suo avversario può pretendere da lui, che egli disamini a vedere se la moda giovi o nuoca, accrescendo i ladri o sminuendoli. Dove consideri, che si ruba sì colla forza che colla frode e colla lusinga, vedrà il Gioja quanto raro incontri che un fatto dissoluto non sia furto.

---

solo limitato a' tempi romani, o a' secoli barbari: « di tutti i tempi e di tutti i luoghi. L'amore del lusso smodato porta ai falsi guadagni: la differenza fra i tempi barbari e i tempi colti è, che ne' primi i falsi guadagni si otteogono colle *violenze*, ne' secondi colle *frodi;* ma sì negli uni che negli altri lo smoderato desiderio di lusso induce questa fatal corruzione. È osservazione già fatta da' più accreditati Economisti: il Say ne tocca assai bene la cagione, scrivendo così: « Quando l'amore del fasto inspira il « desiderio di acquistare, le risorse *lente* e *limitate* della produzione vera « bastano forse a' suoi bisogni? Non fa egli più tosto le sue ragioni sui « profitti *rapidi* e turpi dell'intrigo, industria rovinosa per le nazioni, « mentre ella non produce già, ma solo entra a parte dei prodotti altrui? « Da quel punto l'uom tristo mette fuori tutti gl'ingegni del suo dispregevole genio; il litigioso specola sull'oscurità delle leggi; il potente vende « alla frode ed alla malvagità, la protezione ch'egli deve gratuitamente al « merito e al buon diritto » (*Traité de l'économie politique*, T. II),

In certi tempi si è dovuto al fasto delle corti il *monopolio* introdotto da per tutto nel commercio, la *vendita* della giustizia e dell'onore, e le più orrende proscrizioni.

Quando i fatti sono universali, non basta opporre delle vaghe parole e delle affermazioni prosontuose.

(1) L'amore dei *capricci della moda* è vizioso essenzialmente; è un atto della vanità e della sciocchezza umana: quindi è sempre nocevole. L'amore delle comodità, degli agi, dei mezzi naturali della vita, può essere ragionevole ed onesto: in tal caso può essere anche sprone al lavoro, perchè congiunto con intelligenza e virtù: ma ciò non si avvera quando il lavoro non si considera che come il mezzo di comperare la corruzione; e si parla di una moda *illimitata*, e tutti i *capricci* della vanità si comprendono sotto il nome di *moda*.

ARGOMENTO

RISPETTO ALLA CLASSE DEI RICCHI.

« Se la donna vende, dunque il ricco dee possedere i ca-
« pitali per comprare.
« Possiamo dunque supporre in generale la corruzione uguale
« o proporzionata al capitale disponibile per essa.
« Ora il capitale disponibile per la corruzione è maggiore
« in tempi di rozzezza, che in tempi di mode.
« In fatti allorchè regnano le mode, il capitale del ricco
« viene impiegato in cocchi, cavalli, casini, teatri, abiti, oro-
« logi, giojelli, vasi, cristalli e mille altre simili inezie.
» Dunque da un lato la moda diminuisce il capitale dispo-
« nibile per la corruzione, dall'altro presenta alla sensibilità
« del ricco mille rinascenti piaceri diversi, e l'esaurisce in
« parte ».

OSSERVAZIONE VII.

Il capitale disponibile per la corruzione comunemente non è già tutto l'avere d'una persona o d'una famiglia: e nè pure è stabilito e fisso questo capitale per qualche legge, come sarebbe uno stipendio. Chi dunque ne ferma la quantità? La voglia o l'appetito mutabile del signore. Quanto maggiore è questo appetito, tanto maggior capitale sarà il signore disposto a spendere per essa. Supporre dunque il capitale disponibile per la corruzione, *maggiore nei tempi di rozzezza*, è lo stesso che supporre maggior desiderio di corruzione. Or desiderio di corruzione e corruzione è lo stesso, secondo il linguaggio de' moralisti, perchè la corruzione è nell'animo e non di fuori. Dunque ciò è supporre quello che si vuol dimostrare, è un circolo. Dire che la moda toglie al ricco una parte del capitale disponibile alla corruzione, e lo acconcia ad altre cose, proverebbe che il capitale disponibile per la corruzione minorasse in tempo di moda, quando questo capitale fosse determinato una volta, così che non si potesse accrescere o diminuire dalla

voglia del signore, o fosse tutte le sostanze d'una casa: altramente non proverà già che la moda scemi il capitale della corruzione, ma che oltre quello, produca ne' ricchi un' altra occasione di spendere.

In un caso solo l'argomento del Gioja ha qualche forza, in quello in cui si trattasse di un popolo al tutto corrotto. Quando la corruzione è estrema, allora si può dire che il capitale disponibile per la corruzione sia tutto ciò che si ha: allora è vero che *si possa supporre la corruzione uguale o proporzionata al capitale disponibile per essa:* allora l'uomo ha in sè medesimo per regola delle sue azioni di godere tutto ciò che può, di comperare tanta corruzione, quanta può co' capitali ch'egli possiede. Quindi è vero che presso i selvaggi, popoli degradati, il numero delle femmine che mantengono è talora in ragione di quanto posseggono: che ciò più regolarmente ancora si avvera in Turchia, dove dal numero delle femmine si può rilevare con giustezza le condizioni diverse delle persone, come la ricchezza del suolo: che nella Pentapoli cirenaica la monogamia vi è conservata più dalla povertà che da altre cagioni: che perciò dove fosse possibile d'introdurre in tali popoli corrotti il gusto pel lusso e per le mode, si diminuirebbe con ciò il capitale disponibile per la corruzione. In fatti il lusso e la moda che accresce la corruzione dov'ella non è giunta ancora all'estremo, la diminuirebbe forse in quei luoghi dove ha toccato il suo colmo: come se s'introduce un minor male dove c'è un vizio maggiore, questo diminuisce: e se spirerà in un'atmosfera bollente un vento caldo bensì, ma meno della temperatura generale, quel vento che sarebbe stato soffocante in tutt'altri momenti, allora vi ristorerà e raffredderà l'aria. È il medesimo nelle cose morali: se un uomo che metteva tutti i suoi sollazzi ne' lupanari, prenderà diletto de' giuochi d'azzardo, consumerà in questi quell'ore che logorava in quelli, e avrà forse guadagnato qualche cosa, se in vece di stemperarsi la salute e la vita, fa il gitto solo delle sostanze. È a dir vero un bel modo di far l'apologia della moda e del lusso, quello di paragonar questi mali a dei mali maggiori, e mostrare così che in paragone di quelli si possono chiamar beni! Se col fare il paragone d'un vizio o d'un male qualunque con un altro male maggiore, il primo si può giustificare; in tal caso non v'è delitto alcuno, non v'è pure alcun patimento che

non si possa proteggere, encomiare: giacchè qual delitto così grande, che non ve n'abbia un altro maggiore? qual tormento così squisito, che non se ne possa immaginare uno che sia più atroce?

Il sig. Gioja ci dice che se s'introducesse fra' selvaggi e fra' Turchi la moda ed il lusso, si diminuirebbe l'effeminatezza e corruzion di que' popoli. Ma è ella possibile, io vorrei dimandare al signor Gioja, questa introduzione? Quando presso i Romani la moda ed il lusso avea disseccati i fonti dell'industria, e resa impossibile la riproduzione, per un consumo immenso che non si poteva equilibrare con quella; quando il lusso giunse per tal modo a distruggere sè stesso; quando perciò nell'impero romano si finì, per troppo lusso, a non esservi più nè moda nè lusso; se alcun economista si fosse levato a dire: « Noi siamo così miseri, così corrotti, perchè non c'è il lusso e la moda: guardatevi addietro, e troverete, che mentre c'era il lusso e la moda, noi non eravamo in tanta degradazione: « il rimedio de' nostri mali non può essere altro che far tornare il lusso e la moda »; che si avrebbe risposto a questo sofista? Forse qualche uomo saggio avrebbe risposto così: « Il lusso ci ha ridotti a questo stato miserabile, e voi proponete per rimedio al medesimo il lusso? Per altro la vostra proposta è ben lepida: ella è come se ad una città che scarseggia di danaro, si proponesse d'istituire una zecca che coniasse mille talenti al giorno, o tanto danaro che supplisse al suo bisogno: come se per rimedio d'una sterilità e di una fame generale si proponesse di far lavorare tutti i forni del paese notte e giorno a cuocere pane: come se in una provincia in cui i terreni restassero incolti per mancanza di popolazione e di braccia che li lavorino, si consigliasse di costringere tutti i proprietarj a mantenere ogni tre o quattro jugeri di terreno una famiglia di contadini numerosa bastevolmente per coltivarli: rimedj assurdi e contradditorj, perchè si limitano a decretare che quel male che c'è, non ci sia, senza suggerire altro mezzo capace di rimuoverlo. In fatti dove c'è il lusso e la moda, ivi è impossibile che non ci sia niente affatto di ricchezza: è necessario altresì che ci sia dell'industria, del lavoro, dell'ingegno, della coltura in una parola: non già perchè sia il lusso e la moda cagione di queste cose; ma perchè la ricchezza, l'industria, l'ingegno, la coltura sono anzi quelle

che producono gli oggetti del lusso e della moda: sebbene il lusso e la moda tendano, se eccedono, a distruggere quei beni da cui ebbero origine, e così a distruggere ancora sè stessi. È adunque vero che, guardando indietro, troviamo che c'era il lusso e la moda e altresì minor miseria: ma non perchè quel lusso e quella moda fosse la *cagione* di quella agiatezza, ma perchè n'era l'*effetto*. Non si può adunque far ritornare quel lusso senza far tornare quella ricchezza che alimenta il lusso: e perciò il suggerire per rimedio della nostra miseria l'introduzione del lusso, è lo stesso che suggerire appunto ciò che la nostra miseria rende impossibile. Chi però dicesse che a por rimedio alla povertà basta introdurre la ricchezza, non direbbe ancora una cosa così sciocca come voi, che a rimedio della povertà suggerite il lusso; cioè la causa della nostra povertà. » In fatti sebbene il lusso eccessivo e la moda capricciosa sia un male, tuttavia è di que' mali che nascono dai beni: come quelle piante parassite che si nutricano a spese di altre piante cui vengono disseccando, sottraendo loro l'umore. Quando la ragione dell'uomo si rende più forte; quando la coltura si estende; quando aumenta l'abbondanza delle cose esteriori: allora, che è preparato loro il freno, cominciano a pullulare in mezzo a questi beni de' mali che innanzi, per una benefica providenza della natura, erano impossibili. È la ragione resa già robusta, che può dare degli assalti terribili alla verità; è la coltura quella che organizza il delitto come si organizza la beneficenza; è finalmente l'abbondanza delle ricchezze, che viene dalla coltura, quella che rende possibile il lusso e la moda: sebbene il lusso e la moda tenda a dissipare l'abbondanza dei beni esterni, a quel modo stesso che il delitto tende ad avvelenare e mortificare la coltura, ed il sofisma tende ad oscurare la verità.

Per altro, ritornando all'argomento del Gioja che suppone il capitale disponibile per la corruzione essere così fisso e costante, che quanto più un uomo consuma in mode, tanto meno consumi a comperare la corruzione, merita di osservarsi come il suo errore provenga dal non aver l'occhio fisso che in casi particolari, e da questi volerne indurre generali teorie. I popoli più corrotti sono quelli da cui trae gli esempi; e non pensò che i popoli più corrotti formano più tosto l'eccezione che la legge. Egli potè della Turchia presentare il quadro seguente:

« Serraglio dell'imperatore, per es. 1000 donne;
« de' bascià 100
« de' signori 50
« de' mediocri cittadini 3 a 4
« Nella Pentapoli cirenaica . . . 1 » (1).

Da questo quadro conchiuse, la corruzione essere in ragione del capitale disponibile. Per vederne l'errore, basterebbe sostituire la stessa scala coi nomi de' signori di un' altra nazione non corrotta; il che non si potrebbe fare senza insulto al sovrano e a' ricchi proprietarj di quella, e senza un' evidente falsità. Il capitale adunque disponibile per la corruzione è solo fisso là dove la nazione è corrottissima (2): allora un tal capitalè è uguale o almeno proporzionato all'intera sostanza delle famiglie, come in Turchia (3); e in tal caso non il lusso e le mode capricciose bisognerebbe introdurre per ovviare a quel male, ma la coltura dello spirito e del cuore, che porterebbe pur seco a lungo tratto di tempo il lusso e le mode, qual effetto e qual degenerazione di quelle ottime istituzioni. Nelle nazioni non corrotte a tal segno, il capitale disponibile per la corruzione non è fisso; e l'aumento eccedente del lusso e della moda non farebbero che accrescerlo, essendo in tal caso essi stessi fomite e mezzi di corruzione.

Conchiuderemo, che il Gioja non fa che contraddirsi allorquando scrive: « A questo proposito osserverò che se *in tutti « i secoli gli uomini cercarono uguagliare la somma de' go- « dimenti alla somma de' mezzi*, ne' secoli moderni sembra che « l'economia prevalga di più. In fatti

« 1.° Non si veggono attualmente nè degli Apicj nè de' Luculli.

« 2.° Le nostre fabbriche più costose non giungono alla « magnificenza del palazzo di Semiramide.

---

(1) *N. Galateo*, 4.ª edizione Milanese, pag. 623.

(2) La Turchia si può dire corrotta relativamente alle nazioni europee; si può dire non corrotta verso certi popoli selvaggi.

(3) Il fatto però non si avvera sempre nè pur presso i popoli più corrotti. « Quantunque ne' paesi ove la poligamia è già stabilita, dice Mon- « tesquieu, il numero grande delle mogli dipenda molto dalle ricchezze « del marito; tuttavia non possiam pronunciare che le ricchezze sieu « quelle che facciano stabilire in uno stato la poligamia: può produrre « l'effetto medesimo la povertà, come vedremo parlando de' selvaggi ». Lib. XVI, c. VIII.

3.° I nostri festini più solenni non uguagliano quelli di « Cleopatra.

« 4.° Parigi e Londra non conoscono nè nella vita ordi-« naria nè negli spettacoli quelle raffinatezze che erano comuni « in Babilonia, Atene, Roma, all'epoca del loro splendore.

« 5.° Gli stessi festini de' nostri padri, benchè ridicoli e « grotteschi, superarono spesso nella spesa i nostri » (1).

Ora il Gioja in più luoghi delle sue opere accorda che la ricchezza de' tempi moderni è accresciuta immensamente sopra quella de' tempi passati. È adunque falso che « gli uo-« mini cercarono di uguagliare la somma de' godimenti alla « somma de' mezzi »; è adunque falso che la corruzione sia ugnale al capitale disponibile per essa.

Non è l'uomo una macchina. La ricchezza e la corruzione dell'uomo non sono due fluidi che debbano sempre livellarsi in un tubo a due braccia: oltre l'istinto, v'ha la forza morale e libera che presiede nell'uomo all'uso delle ricchezze.

Rendete l'uomo più istrutto, e voi dalla vanità delle mode e dalla prodigalità del lusso lo condurrete alla moderazione e ad una savia economia; senza bisogno che diminuiate le sue ricchezze, che gli sottragghiate questi mezzi che non sono necessariamente mezzi di corrompersi.

Rendete l'uomo più *virtuoso*, e voi, senza bisogno che lo spronıate alla leggerezza della moda e ad un lusso stolto, l'avrete reso liberale e benefico: egli userà de' suoi redditi, ma con sapienza: se non comprerà delle cuffie o de' sciali, stabilirà de' premj per le opere virtuose: se non empierà la sua casa di *bijou*, farà scorrere le lagrime della gioja in sugli occhi dei miseri, animerà le arti, costruirà delle opere pubbliche, migliorerà l'agricoltura, e insieme con una memoria immortale lascierà a' suoi figliuoli un patrimonio onde potranno imitare e perpetuare i suoi esempj, miglior retaggio dello stesso patrimonio.

In somma, se ne' nostri tempi prevale l'economia e prevale insieme la ricchezza; se non si rinnovano più quegli obbrobrj degli Apicj e dei Luculli, e quelle stolte magnificenze di Semiramide e di Cleopatra: è perchè la ragione umana si è ri-

(1) *N. Prospetto delle Scienze economiche*, T. IV, pag. 81.

formata pel corso di duemil'anni; perchè il Cristianesimo ha portato la luce nel mondo; e perchè i predicatori del Vangelo, declamando costantemente contro la vanità, contro le pazze pompe, la moda ed il lusso, come contro tutte le altre umane follie, hanno eccitata l'industria di pari passo che hanno aumentata l'intelligenza, e per mezzo della virtù hanno condotte le umane ricchezze, in una parola hanno migliorati gli uomini.

OSSERVAZIONE VIII.

La moda, dice il Gioja, *diminuisce il capitale disponibile per la corruzione.*

Se quello che trae di saccoccia al ricco la moda, lo cava dal capitale disponibile per la corruzione; allora, rispondo, non lo diminuisce, ma lo consuma più presto. Quando un economista ommetto di calcolare il tempo, sbaglierà sempre tutte le ragioni. Chi adopera in tre mesi mille zecchini, consuma il quarto più di colui che in un anno ne spendesse tremila. La moda è mirabile nell'accrescere velocità a' danari che escono, e nel fare andar le famiglie di galoppo in malora. È vero che diminuisce il capitale disponibile per la corruzione, perchè la casa non ispende più quando più non ne ha.

Per aver noi osato di scrivere queste parole, il Gioja ci dichiara autorevolmente *ignoranti* in economia pubblica.

L'errore, secondo lui, consiste a non vedere che « la moda « scioglie le ricchezze straordinarie di pochi, e le distribuisce « con minore sproporzione sopra molti (1) ».

Noi accettiamo di buon grado il titolo insieme col signor Say, il quale scrive in questo modo: « Che se si pretendesse « che il sistema che incoraggia le prodigalità, non favorendo « che quelle dei ricchi, tendesse a produrre un bene, la di- « minuzione della ineguaglianza nelle fortune; mi sarebbe fa- « cile di provare che la profusione de' ricchi trascina dietro « a sè quella delle classi medie e delle classi povere; e son « queste che toccano più presto i limiti della loro entrata;

(1) *N. Gal.*, 4.ª ediz. Mil., pag. 619. Si può vedere una risposta più estesa a questa obbiezione nel Saggio sulla *Definizione della Ricchezza.*

« di guisa che la profusione generale aumenta anzichè dimi-
« nuisca l'ineguaglianza delle fortune » (1).

Non avendo trovato il Gioja da opporre che delle gratuite affermazioni a questa dottrina, il Say ed io riterremo senza incomodo, intanto ch'egli studia qualche cosa di meglio, il titolo che ci ha favorito.

OSSERVAZIONE IX.

Ancora: quello che si mette ne' cocchj, ne' casini, ne' teatri, in abiti, e orologi, e giojelli, o altre leggiadrie ne' tempi di moda, può provare il Gioja, o prova che ne' tempi in cui le mode non sono, si spenda tutto egualmente, e tutto nella corruzione? Se non prova questo, che vale il suo argomento? Se queste spese le fa fare la moda, dove non è la moda non sarebbero queste spese. Il dire che tutto si volgerebbe a comperare altra merce, è gratuito. E si potrebbe forse più facilmente provare il contrario; non essendo, pare a noi, difficile dimostrare, che la moda con tutte le sue leggerezze snerva ed effemina l'uomo, e apre un veicolo, o piuttosto mille veicoli, per cui il cuore se ne va a' turpi desiderj. Sostenere il contrario, sarebbe un affermare che il sopporre agli occhi de' ghiotti cibi e manicaretti lavorati con tutta l'arte de' cuochi, esaurisca e acquieti in parte i desiderj del palato avvezzato alle ghiottornie. Tutte le raffinatezze della moda sono stimoli a' desiderj; sono spese le quali, dove anche non si dicano fatte a comperare immediatamente la corruzione, provocano le spese che immediatamente la corruzione comperano. Ed avviene in ciò spesso come al villano, a cui la prima mezzetta di buon vino, che beve in città, non tempera già il suo desiderio, ma l'ammaestra ed affina, e il trae spesso nella città, e non solo alla onesta mezzetta, ma al boccale degli ubbriaconi.

OSSERVAZIONE X.

Accorda il Gioja, che si spende di più ne' tempi di mode; e per noi è chiarito come anche con quelle spese si compera.

(1) *Traité d'économie politique*, T. II.

Gli si potrebbe domandare: chi è disposto a fare maggiori sacrificj per avere una cosa, non dà segno che ama più quella cosa? Dunque se in tempo di moda i ricchi sono acconci a spendere di più per comperare, ciò che equivale a corruzione, amano più la corruzione. Ora presso il filosofo, e anche presso l'uomo di buon senso, *amore di corruzione e corruzione sono la stessa cosa.*

Ma il Gioja sembra che non conosca altra corruzione che esterna, e ignori come la corruzione dell'uomo consista nelle disposizioni del suo animo. Egli ce la fa da economista, e crede di misurare la corruzione umana come si misurerebbe il frumento. Bellissima e utilissima scienza è la pubblica economia; ma non so onde avvenga (e non vogliamo tacerlo) che i seguaci suoi vogliono sì spesso recarla per tutto, e specialmente là dove meno bisogna, e farle fare mala vista, ed acquistare mala voce, quando colle partite delle industrie del mercante, o del colono, entrano a ragguagliare le diverse ragioni del cuore dell'uomo.

OSSERVAZIONE XI.

Dice il Gioja, che regnando le mode, il capitale del ricco viene impiegato in cocchj, cavalli, casini, teatri, abiti, orologi, giojelli, e simili altre inezie: e che *ciò che si spende per un cappello non si può spenderlo per una cuffia, e ciò che si dà ad un tappezziere non si può darlo ad una meretrice.*

Di quelle spese che la moda ci fa fare, altre sono intorno alla dama, coll'altre il damerino adorna sè stesso.

Rispetto alle prime, il Gioja ci lascia un dubbio; poichè sembra, che fra i tempi di mode, e quelli in cui le mode non regnano, egli ponga una sola differenza; cioè che ne' secondi si comperi coll'oro, e ne' primi si comperi colle cose. Quando dunque si compera un giojello o una cuffia, allora non si paga, secondo il Gioja, la meretrice: e pure per chi si compera il giojello, per chi la cuffia? per colei a cui si dona. Perciò anche quello che se ne va in giojelli ed in cuffie, si spende in egual modo per la corruzione.

Rispetto alle seconde, perchè il seguace della moda compera quelle molte inezie per sè? perchè vuol farsi avvenente

e amabile e grazioso. Sarebbe forse questo, in vece di comperare colle cose, un comperare coll'avvenenza stessa della persona? Se s'adorna perchè sia veduto, se vuol esser veduto per piacere, se vuol piacere per avere ammollito gli animi ch'egli desidera di possedere; questo o è comperare, o certo un disporre ed agevolare il comperare. Sappiamo, per la scienza della pubblica economia, come ci bisogna distinguere sottilmente fra il valore che resta, e la forma mutabile sotto cui ci si appresenta il valore. L'oro, le cose, l'avvenenza dell'ornata persona, sono diverse forme, ma ci coprono lo stesso valore e capitale da mercanteggiare.

OSSERVAZIONE XII.

La moda presenta alla sensibilità del ricco mille rinascenti piaceri diversi, e l'esaurisce in parte.

Altri direbbe che la irrita, l'aguzza, l'accresce. Poichè molti filosofi osservano, come insaturabile sia il cuore umano; come le sue voglie ed i suoi appetiti si aumentino in ragione degli stessi sforzi che fa per appagarli, e de' piaceri che riceve; e la voluttà e la sensitività fisica non si satolli giammai in coloro particolarmente, che fanno professione del godere. Dovevasi degnare il Gioja di sciorre queste difficoltà che oppone tutta la filosofia a quella sua sentenza; altrimenti i suoi lettori o sospetteranno che queste verità egli ignori, o che non iscriva per que' molti che le sanno.

Il che però opponiamo solo a quella generale sentenza, a cui mostra il Gioja di appoggiare il suo argomento, che la sensitività dell'uomo si esaurisca in ragione dell'aumento de' piaceri. Noi crediamo, in questo fatto, che si debba avere l'occhio ai due estremi nei quali si può trovare la sensitività fisica dell'uomo, cioè nello stato di nullo diletto, e in quello di soverchio diletto; e avvisiamo che quello appetito nello stato di mezzo, dove le dilettazioni non sieno nè troppe nè scarse, s'acquieterà prima che negli estremi. Non avere alcuno sollevamento è increscevole all'uomo, sempre mai stimolato dalla necessità innata di sentire; e però dove non abbia sollazzo onesto, cercherà il disonesto: l'averne troppi è intemperante, e sviluppa nella stessa natura del nostro senso quel morboso appetito che si vede ne' ghiottoni, e in tutti gl'intem-

peranti, ed è quasi dirci il pizzicore dello scabbioso, e la sete dell'idropico. Questo sarebbe stato da dire; ma questo non insegna a lasciare ire la moda senza alcun freno e governo, e nè pure a struggerla interamente, ma a temperarla (1).

L'errore, in questo caso, de' superficiali moralisti è simile a quello de' superficiali idraulici. Quando v'ha un fiume che fa delle rovine, questi sono pronti a suggerire di dividerlo in più canali, sperando che le acque così divise debbano indebolirsi. Intanto il fatto succede contrario alla loro povera previsione; ed avviene che l'acqne riempiono inaspettatamente il nuovo canale, senza scemare notabilmente la quantità che scorreva nel primo.

Il snperficiale moralista dice lo stesso: date alle passioni dei nuovi oggetti, e così scemerete la forza di quelle verso ciascuno: intanto la passione, quand'è disordinata, non fa che rinforzarsi a seconda del numero degli oggetti, e non solo si getta con egual impeto di prima sopra i varj oggetti presentati, ma ne desidera ancora degli altri.

Sì l'uno che l'altro di questi errori, l'uno d'idraulica, l'altro di morale, nasce da un simile falso principio: il moralista suppone il capitale disponibile per la corruzione, costante; l'idraulico suppone la mole dell'acqua in ogni punto del fiume costante: fatto sta che il capitale disponibile per la corruzione, cresce e cala secondo la corruzione interna dell'uomo (2); e la mole dell'acqua che passa nel fiume, cresce o cala secondo la celerità, e perciò secondo il maggiore o minore sfregamento che soffre nel fondo e nelle pareti de' canali, ed altre

(1) Qui per moda intendo l'eleganza nelle fogge del vestire e ne' fornimenti.

(2) L'errore del Gioja viene da un errore più alto, da quel suo solenne principio: « Si può risguardare la sensibilità dell'uomo come una quantità « costante in tutti i secoli » (*N. Gal.*, 4.ª ediz. milanese, pag. 510): principio di cui non adduce la menoma prova. Sopra una tal *ipotesi* egli fabbrica infiniti errori. Noi non possiamo trattenerci a mostrare l'errore d'una simile asserzione, ma ci contenteremo di osservare, 1.° che è un falso metodo di ragionare quello di piantare un'*ipotesi* gratuita, e poi fabbricar sopra essa dei sistemi; 2.° che il principio supposto dal sig. Gioja è così contrario al senso comune, che fu impossibile al sig. Gioja stesso di non lo smentire in più luoghi delle sue opere. Bastino i luoghi seguenti, tratti

circostanze (1). Le passioni adunque dell'uomo, da cui viene stabilito il capitale disponibile per la corruzione, sono bene spesso così perenni e così inesauste, come sono le fonti che alimentano i fiumi.

Perciò il Gioja non mostra meno imperizia nella scienza idraulica che nella morale, quando, volendo persuadere che

---

dal suo *Prospetto delle Scienze economiche*, T. I, pag. 21, 23. « A misura « che si sviluppa la nostra sensibilità, s'allarga progressivamente il circolo « degli oggetti pregiati, s'estende di paese in paese, giunge ai confini del « globo, e s'avanza sino ai punti lucidi del firmamento con cui si mettono « in contatto i telescopj; ed è noto che il marinajo il quale ci adduce i « prodotti de' climi più rimoti, abbisogna in mezzo ai deserti dell'Oceano « di consultare i satelliti di Giove ». Se la sensitività si sviluppa a tal segno a seconda della civilizzazione, dunque non si può riguardare come una *quantità costante in tutti i secoli*.

« La somma delle cose ricercate per *bisogno fisico-costante* comune a « tutti gli uomini sta alla somma delle cose ricercate per comodo e per « piacere, come uno a mille e più; quindi il numero delle azioni cresce « indefinitivamente negli stati inciviliti, ed è quasi nullo in molte situazioni « selvaggie. V'è più movimento in un giorno di lavoro a Londra, che non « v'era nel vastissimo impero del Perù pria della sua scoperta ». V'ha dunque 1.° un *bisogno fisico* comune a tutti gli uomini il quale è costante, e 2.° v'ha per opposto una *sensibilità* crescente a seconda della civilizzazione che moltiplica le azioni degli uomini in ragione dei luoghi e dei tempi più inciviliti: Non si può adunque, in generale parlando, considerare *la sensibilità come una quantità costante in tutti i secoli*. « I mezzi primarj « per accrescere la civilizzazione d'un paese consistono nell'accrescere « l'intensità e il numero dei bisogni e la cognizione degli oggetti che li « soddisfanno. Siccome la somma de' desiderj è sempre maggiore della « somma degli oggetti acquistati, quindi accrescendo i primi, si tiene l'uomo « in uno stato costante di carestia, stato che diviene causa di moto perpe- « tuo. » Per quanto contenga di falsità questo principio, egli dimostra però l'opinione dell'autore, che i desiderj dell'uomo si possano accrescere indefinitamente, e che perciò *la sensibilità costante in tutti i secoli* sia e non sia opinione del signor Gioja.

(1) Dovendo passare per ogni sezione perpendicolare del fiume in ogni tempo la medesima quantità d'acqua, egli è necessario che dove l'acqua procede più lentamente, ivi la mole dell'acqua sia maggiore. Ora accrescendo i canali, si diminuisce la celerità, perchè si aumentano la superficie fregata dall'acqua e gl'intoppi, e perciò il suo corso si rallenta. Questo rallentamento dovendo essere compensato dalla mole dell'acqua che passa in ogni tempo, può avvenire, e benissimo avviene che questa mole empisca il nuovo canale senza togliere il danno che faceva il primo.

col moltiplicar gli oggetti delle passioni si diminuisce la loro forza verso ciascuna, rassomiglia la passione umana ad un fiume, le cui acque si diramino in più canali (1).

OSSERVAZIONE XIII.

Il Gioja dice, che *nel regno della corruzione*
. . . . *tanto l'uomo vale*

Quanto spende, e il risparmio è un gran rivale.

Poichè, come abbiamo detto, il regno della corruzione non ha sede altrove che nel cuore umano, mi parrebbe da dire, che la corruzione si misuri non da quanto spende l'uomo, ma da quanto vorrebbe spendere e comperare. Il Gioja ha fissa la mente ne' contratti di mercatura; ma nel regno della corruzione questi contratti non sono sempre lucrosi, ma bene spesso gratuiti, o per dir meglio, non sono sempre cambj di merce e danari, o d'una con altra merce, ma di una merce con merce dello stesso genere: del qual genere di contratti non è esempio nell'economia civile. Le regole dunque dell'economia pubblica, che il Gioja ha sempre in mente, non mi pare applicarle bene al caso nostro.

« Consultando la storia, troviamo che ne' tempi di rozzezza « i feudatarj, ne' quali erano concentrate le ricchezze, si ri- « servavano de' diritti sulle donne plebee che attualmente fa- « rebbero orrore; i loro emissarj andavano a comprare la « bellezza ovunque si ritrovava, e la compra doveva essere « tanto più frequente quanto più i compratori erano disoccu- « pati, e la loro sensibilità fisica meno distratta ».

OSSERVAZIONE XIV.

Il Gioja appella alla esperienza de' tempi barbari, e attribuisce alla mancanza della moda *i diritti che i feudatarj si riservavano sulle donne plebee*, e altre simili cose.

---

(1) Il Gioja usa di questa similitudine del fiume diramato, nel *N. Gal.*, 4.ª ediz. milanese, pag. 519.

In quella scienza che n'apprende il pensare noi abbiamo questo insegnamento, ch'essere due cose contemporanee non è l'istesso che essere l'una cagione dell'altra. Debito è dunque del Gioja dimostrare come i vizj enormi di que' signorotti venivano dal non regnare allora la moda. Per isventura di sua causa egli si dimentica al tutto di farlo.

OSSERVAZIONE XV.

Dice che in que' rozzi tempi ed oscuri *i compratori* di turpezze *erano disoccupati, e la loro sensibilità fisica meno distratta.*

L'uomo occupato per il Gioja sembra essere l'eroe del Parini (1).

---

(1) In fatti il sig. Gioja non passa netto al Parini tanto reato contro alla santissima morale figlia della moda, e così lo garrisce: « Il saggio Pa« rini doveva contentarsi di schernire i vizj della nobiltà del suo tempo, e « il campo era ben vasto. Ma questo grand' uomo mi sembra che cada nel « difetto di Plinio e di Seneca, allorchè cerca di far ridere il suo lettore « a spese de' purpurei stivaletti, delle sottilissime bende, dei dilicati un« guenti, della serica zimarra ».

Noi ci atteniamo più tosto all'autorità di Plinio, di Seneca, di tutta l'antichità, del senso comune, che a quella individuale dell'autore della *Teoria civile* e *penale del Divorzio!*

Per altro, non è già che il Gioja non sappia la *piccolezza d'idee* che suppone la moda in quelli che vi perdono dietro la vita. Egli anzi la mette nel suo Galateo, all'articolo « Scredito per atti intellettuali », e così ne parla: « Quale concetto vi formate voi d'un uomo che fa serio argomento del « suo discorso il volo delle mosche, la comparsa d'un sorcio, il grido « d'un uccello, i sogni della notte, il numero delle volte io cui si è sve« gliato, ecc.? Andate ad esaminare quest'uomo nella sua casa, e lo ritro« verete circondato di piccole minuterie; egli vi mostrerà con grande in« teresse le sue scatole, i suoi anelli, i suoi orologi,

> « Mille fregi e giojelli a cui la moda
> « Di viver concedette un giorno intero
> « Tra le folte d'inezie illustri tasche ».

Che cosa adunque pretese coll'*Apologia della moda* e colla *Risposta agli ostrogoti*? Non saprei altro, se non di difendere la *piccolezza* e la *leggerezza*, per mostrare che, dopo averne parlato contro, ne sa ben anco parlare in favore.

Per altro, nel modo di difender la *piccolezza delle idee* certo egli ha conseguito la lode di quel retore, che nel tempo stesso che dava i precetti dell'eloquenza, ne somministrava ancora gli esempj.

Se la sensitività fisica di que' signori fosse meno distratta, questo parrà un problema proposto, ma non isciolto dal Gioja, a coloro che sanno come que' castellani erano ravvolti mai sempre in guerre o private delle case, o pubbliche dell'impero, o degli altri maggiori partiti ne' quali si mettevano, e spesso ancora in giostre ed in pompe, e somiglianti sollazzi.

OSSERVAZIONE XVI.

Perchè vuole il Gioja attribuire la scostumatezza de' feudatarj ne' bassi secoli alla sola mancanza della moda? La prima causa (1) che ci viene in mente d'un fatto, è sempre la vera,

---

(1) Qui il Gioja mena grande fracasso perchè noi abbiam detto ch'egli *attribuisce alla mancanza di mode* la scostumatezza de' feudatarj de' secoli di mezzo (*N. Gal.*, 4.ª ediz. mil., pag. 650). Egli vuol abusare d'una sottigliezza metafisica circa il valore delle parole, che il buon senso de' leggitori dispregerà, rendendo a noi giustizia. In fatti, il suo argomento in favore della moda è il seguente: « La corruzione è uguale o proporzionata al capitale disponibile per essa. La moda diminuisce il capitale disponibile. Dunque la moda, diminuisce la corruzione. Perciò i feudatarj, se avessero avuto la moda, sarebbero stati meno corrotti ». Ora il buon senso de' leggitori giudichi se all'assenza della moda egli venga o non venga con ciò ad attribuire la corruzione de' feudatarj. Il Gioja scolasticamente risponde un bel « Distinguo: come a *causa*, io non l'attribuisco alla mancanza di moda: l'attribuisco a quella mancanza solo come si attribuisce la morte dell'infermo alla *mancanza della salutare medicina*, l'inondazione del fiume alla *mancanza di dighe* ». Ognuno vede che il suo richiamo si fonda sul senso stretto e filosofico della parola *causa*. A ciò noi rispondiamo, che la parola *causa* nell'uso comune ha un significato più largo che quello di *causa efficiente*: tutto ciò che contribuisce a fare che l'effetto esista, si suol chiamar causa; e con ragione, perchè l'*effetto* è sempre prodotto non dalla mera *causa efficiente*, ma ben ancora da tutte le circostanze per le quali la causa efficiente potè essere operativa e completa: perciò si suol dire ragionevolmente: « Quell'ammalato è morto *perchè* « non venne a tempo la medicina efficace, o *perchè* non v'ebbe un bravo « medico che lo curasse »; « Quella innondazione avvenne *perchè* gl' inge- « gneri sopravvennero tardi a costruire le dighe »; giacchè fu l'assenza di questi rimedj o ripari la circostanza per la quale l'infermità e l'acqua, che erano le cause efficienti, potevano agire liberamente e così essere completamente *cause*. Ma per tutta nostra giustificazione basterà il dire, che il Gioja stesso nelle sue scritture usa con frequenza in questo senso lato la parola *causa*: e per non infastidire il leggitore colla lunghezza, basti l'e-

e sempre l'unica? Non saprebbe l'ingegno del Gioja trovare altre cause di quella scostumatezza, fuori che la mancanza della moda? Se talora un fatto, come dicono i filosofi, e veggono tutti gli uomini di buon senno, pende da mille cause insieme congiunte (il che s'avvera quasi sempre rispetto allo stato dell'animo umano che s'informa dall'accozzamento delle variatissime circostanze); come dunque qui tralascia l'altre cause e parla d'una sola, e ad essa gratuitamente attribuisce intero l'effetto? Questo vedere sempre la cosa da un lato solo mi pare errore in logica frequente nel Gioja, come in quelli tutti che in qualche scienza particolare hanno costretto l'ingegno loro.

OSSERVAZIONE XVII.

Il Gioja ci reca un solo tempo dell'istoria a prova del sistema nel quale e' pare soverchiamente impegnato, quello de' signorotti de' tempi barbari. La brutalità di que' tirannetti a lui fa grande impressione; e di vero non pur sono vizj, ma sono vizj così grossolani e rozzi e barbari che ributtano. Non penetra dunque il Gioja in quella che si dice raffinatezza de' vizj, per cui in sullo stesso brutto ceffo del vizio posta una maschera lusinghiera, se lo rende meno schifoso in apparenza, ma più pernicioso in realtà? Il vizio raffinato, addomesticato, acconciato leggiadramente, si potrebbe dire che da una parte ha condotto ad un maggior grado di corruttela, che dall'altra entra più facilmente per tutto, e s'attacca come una pania più tenace, sia perchè nasconde la sua turpezza, onde da sè il nudo vizio si accusa in faccia allo stesso vizioso, sia perchè dà modo a certe scuse e giustificazioni tratte da quella leggiadria che ha dintorno (1). Si po-

---

sempio seguente, cavato dalla stessa apologia della moda: « Dall'antecedente « discussione risulta, così egli conchiude la sua apologia, che chi riguarda « la moda come *segno* e CAUSA della corruzione de' costumi, la sbaglia così « come la sbaglierebbe chi riguardasse la vernice come segno e CAUSA della « corruzione de' legnami ». Dopo di ciò il pubblico giudicherà se a noi o al Gioja appartenga l'*abilità di mentire*.

(1) Tanto è lungi che il Gioja sia atto a penetrare nella raffinatezza del vizio e a sentirne la sublimata malizia, ch'egli cava da ciò una lode della civiltà. Ecco il passo: « *Le passioni medesime che erano prima intrat-*

trebbe dunque concedere che i vizj di que' fendatarj fossero più goffi; ma che la corruttela loro fosse maggiore di quella d'alcuni gentilissimi signori de' tempi nostri, non sarebbe assurdo dubitare.

Un altro partigiano del lusso, delle cui ragioni il Gioja approfitta, voglio dir l'Hume, ha questo notabile luogo. « E « se l'amore libertino od anche l'infedeltà al talamo nuziale è « più frequente ne' secoli colti, ne' quali si considera sovente « come un semplice tratto di galanteria; l'ubbriachezza dal- « l'altro canto è assai meno comune, vizio ben più odioso e « pernicioso sì alla mente che al corpo » (1).

Ora l'amore libertino che piaga l'umanità, che l'inaridisce nello stesso suo fonte, e l'adulterio che offende la più cara proprietà dopo quella della vita, più cara talora della stessa

---

« *tabili, correggendo in parte la lor natia sembianza, sonosi anch'esse, dirò* « *così, incivilite. L'orgogliosa superbia si è mascherata sotto la spoglia* « *d'una finta modestia; l'invidia stessa sa pronunciar delle lodi, e il pun-* « *tiglioso e caldo risentimento, che quasi ad ogni parola aveva il fuoco* « *negli occhi e la mano sull'elsa, ha temperato quell'indole sua feroce;* si « è imparato a dissimulare un'offesa, a nascondere un'antipatia, a rispon- « dere pacatamente; e benchè questa apparenza sia talvolta finta, non la- « scia d'essere lusinghiera, gradita, e di realissimi vantaggi sociali feconda, « o per lo meno ostacolo a mali gravissimi » (*N. Gal.*, 4.ª ediz. milanese, pag. 345). Chi ammette dei casi in cui si possa dire la *menzogna* perchè utile, questi non può certo lasciarsi metter paura dalla *finzione*, che non è altro che una *menzogna raffinata, incivilita*, e che mostra un volto tutto *lusinghiero*, tutto *gradito* come quello di una meretrice. D'altro lato ella resta tutta nascosta nell'animo dell'uomo: al di fuori produce dell'*utile*, de' *realissimi vantaggi sociali*: dunque la filosofia filantropica deve difenderla. Cortissimi calcolatori che abbandonate l'unica regola dell'*utile* insegnatavi dal Creatore, la *virtù*, per abbandonarvi a voi stessi, e misurare colle vostre piccole vedute l'utilità! resterà sempre nascosta la finzione? E quando avrete resi finti tutti gli uomini, quando avrete eliminata dal mondo la buona fede, ed esiliata come barbara la verità; quando avrete introdotta la mutua diffidenza, disciolte le amicizie, irrigidite le più care affezioni, nutrito l'odio scambievole sebbene incivilito, sebbene occulto, sebbene coperto d'una maschera lusinghiera; potrà più sopportar sè medesimo il genere umano? Potranno dormire più due in uno stesso letto, ed esser coperti i figliuoli col padre da un medesimo tetto? Otterrete voi che l'odio accumulato in una società di egoisti, giunto al suo colmo, non iscoppii, come la polvere rinserrata, alla prima scintilla?

(1) *Essay of Refinement in the Arts.*

vita, e che estinguendo la società famigliare, minaccia di distruggere anche la civile che da quella trae la sua origine, fu punito da tutti i legislatori più severamente dell'ubbriachezza.

Si cuoprano pur dunque questi vizj colla maschera della galanteria: essi non danno per questo una ferita meno mortale alla sorgente degl'individui e della società.

Il passo allegato dimostra, che anche il filosofo inglese rimase deluso dalla larva seduttrice posta a questi vizj in sul volto dal suo secolo filosofico e galante: nuova prova ch'essi, senz'essere meno fatali, diventano pe'secoli colti più atti a sedurre anche gli uomini per altro di uno spirito penetrante; ch'essi sono egualmente sozzi, ma ravvolti fra molli bende; egualmente velenosi, ma mescolati col miele, sicchè a più larghi sorsi si trangugia il mortale liquore.

Un grande scrittore de' nostri tempi, che non fu trascinato nella corrente, e che si mostrò amico non timido alla verità, parlando de' feudatarj de' secoli di mezzo, fa questa osservazione. « Gli abusi della feudalità appartenevano meno alla disposi- « zione degli uomini, sempre e dovunque gli stessi, che alla « sventura de' tempi e alla debolezza dell'autorità pubblica. I « vizj della politezza successero ai disordini della violenza; ma « dove si pigli la tavola de' giudizj criminali a misura della « bontà della nazione nelle diverse sue epoche, io tengo che « si troveranno oggidì delitti a gran pezza più odiosi e fre- « quenti che non in que' tempi sì screditati; e almeno si av- « vertirà che LE GRANDI INSPIRAZIONI ed I SENSI DEL PENTIMENTO « sono molto più rari ai nostri dì, perchè l'uomo allora era « *trasportato* dall'impeto della passione, ed ora è *corrotto* » (1).

Oggidì dopo il delitto rimane la freddezza e la giustificazione. Al guasto dell'animo precede quel della mente: il male si fa per principj. Alla corruzione della mente e dell'animo segue la fiacchezza e viltà del cuore, che, privo al tutto di forze, giace incapace di confessare la colpa che lo opprime, e di farsi esempio di magnanimo e pubblico ravvedimento. Era necessaria una nobiltà, una grandezza di spirito, che trionfasse dei riguardi esterni mediante un amore intenso della verità e della giustizia, per assoggettarsi agli antichi canoni penitenziali

---

(1) Io sono ben lungi dall'abbracciare tutte le opinioni del sig. Bonald.

della Chiesa e per piangere i proprj eccessi pubblicamente:
a questi grandi atti, a queste umiliazioni, che sono quanto l'umana natura può aver di più grande e di più dignitoso, nessun tempo è così poco acconcio come quello ove ha piantato il suo impero il lusso e la moda, la morbidezza e la dissoluzione. In questo degradamento, si riceve come necessario sistema L'INDIFFERENZA (1). All'emendazione, al ravvedimento si surroga l'arte di seppellire sotto un nembo di fiori i delitti, d'inghirlandarli mollemente, perchè dov'essi sono, tutto sorrida, tutto inviti come a una gioja, come a un trionfo, e l'uomo non sia più spaventato nell'avvicinarvisi dalla vista del loro volto orrido e mostruoso.

OSSERVAZIONE XVIII.

Oltre a ciò, come dicea, studiare la storia ne' fatti particolari, e indurre da essi sentenze generali, come fa il Gioja, non solo in questo Galateo, ma ben in tutte l'opere sue, non parrà a' logici ben fatto. Lasci egli un poco la sua diletta economia, e s'incomodi a entrar con noi in medicina. Che osservazione fanno i medici sull'istoria, considerata un po' più largamente che il Gioja non fa? Ne recherò un solo de' recenti. Egli parla

(1) Quanto più s'accresce la corruzione, tanto più si spegne l'intelligenza e ritorna la barbarie. L'*indifferenza* è il primo passo verso l'imbarbarimento, come la *stupidità* è il sintomo della consumata salvatichezza. E poichè l'*indifferenza* è l'ultimo grado della falsa coltura, della quale insuperbiscono gli uomini fuori della religione: perciò la *falsa coltura* si può definire: « Un metodo di condur l'uomo all'assoluto idiotismo, conservando « in lui una forte persuasione di esser giunto all'assoluta sapienza ». Lo scrittore che penetrò più intimamente d'ogni altro nella natura di questa profonda malattia del secolo, l'indifferenza, così si esprime « Iddio non è « indifferente sopra nulla, perch'egli conosce tutto; la materia è indiffe- « rente sopra tutto, perchè non conosce nulla. L'uomo, sito fra questi due « estremi, è più o meno indifferente, secondo che ignora o conosce di più « o di meno, cioè a dire secondo che si avvicina o agli esseri puramente « materiali, o all'Essere supremamente intelligente: indi nasce che il ma- « terialismo conduce all'indifferenza speculativa, e per conseguenza all'im- « brutimento, nel mentre che la Religione, innalzando l'uomo a Dio, fa- « migliarizzandolo coi più alti pensieri e colle dottrine più spirituali, « perfeziona all'infinito la sua intelligenza, e non gli concede d'essere in- « differente sopra nulla di ciò che lo interessa essenzialmente ».

così: « La civilizzazione rende gli uomini più delicati, e la
« delicatezza gli organi de' sensi più suscettivi delle impressioni:
« maggior quindi il trasporto del bello ideale, e più ancora del
« bello naturale. La Grecia ai tempi di Pericle, l'Egitto a quelli
« de' Tolommei e massime di Cleopatra, l'Africa e la Spagna
« durante la dinastia arabica degli Abissini, Roma antica ne'
« secoli d'Augusto, Roma moderna nel pontificato di Leone X,
« Firenze regnando la casa de' Medici, la Francia sotto Fran-
« cesco I e Luigi XIV, sono esempj che provano la gran ve-
« rità, che la voluttà marcia di pari passo colla mollezza e
« col lusso (e però colla moda), e che per conseguenza l'una
« è il termometro dell'altra » (1). Questi esempj e' parrà che
valgano di più del solo esempio de' barbari feudatarj.

Potrà rispondere il Gioja, che quegli che si oppone, sia nemico della civiltà. A noi pare che quegli non faccia che parlare di fatti, i quali a lui non istà infingere o mutare; e che con questa allegazione di fatti egli non si mostri già nemico della civiltà, ma desideroso che altri, invece di fare l'apologia alla moda così in genere e senza verun limite (2) (quella che non si può fare), avesse pensato dar regole per iscansarne i mali e volgerla a bene: proprio ufficio di un savio che procaccia co' suoi scritti l'utilità degli uomini (3).

Il sig. Omodei, giacchè siamo in medicina, nel suo Giornale medico (4) mostrò che la propagazione de' contagi è maggiore a' nostri tempi, che ne' secoli di mezzo. Per consegnare alle lettere questa verità di fatto, si potrà dire il sig. Omodei ne-

(1) Dom. Thiene, *sulla storia de' mali ven.*, Lett. IX.

(2) Il signor Gioja qui risponde ch'egli ha ben posti limiti alla moda, e che dicendo noi il contrario mentiamo. Egli ne ha messi, ma non nell'*apologia della moda* di cui si parla. Vedi oltracciò quanto rispondiamo all'imputazione dataci, nel *Galateo de' Letter.*, cap. IV, § 2 e 3.

(3) Conoscendo noi il vezzo de' sofisti, abbiamo preveduto che ciò che qui diciamo avrebbe dato campo al sig. Gioja di dipingerci come nemici dell'incivilimento: perciò abbiamo sventata la sua imputazione prima ch'egli ce la facesse: ma non trovandosi egli altro di meglio alle mani, ebbe la bassezza di usare di questo luogo comune contro di noi egualmente, come se noi non n'avessimo nè pur parlato: ci diede giù pel capo il titolo d'*ostrogoti*, e non rifinì di ricalcarci addosso la stessa miserabile accusa. Ved. ciò che noi abbiamo osservato a questo proposito nel c. III del *Galateo de' Letterati*, § 5 — 11.

(4) Fascic. d'Agosto 1823.

mico della civiltà? o non anzi desideroso di scoprire que' mali che essa insieme co' beni cagiona, perchè vi si ripari? Che amore della civiltà è quello di adularla in tutto appassionatamente, e impedire agli uomini di aprir gli occhi sopra i gravissimi mali che essa occultamente cagiona, perchè seguitino ad ingollare in coppa d'oro veleni mortiferi?

Bell' amore, a dir vero, sarebbe stato quello del sig. Esquirol, se invece di confessare l'aumento del numero de' pazzi, di cui ne' nostri tempi tanto lamento si mena massimamente in Inghilterra, in Francia ed in Germania, avesse preferito d' ingannare il pubblico contraffacendo i calcoli, per dilicatezza di non arrecar disonore alla moderna civiltà che insieme colla sapienza diffonde con successo la pazzia (1)!

Che vantaggio apporterebbe il dissimulare l'enorme accrescimento de' suicidj che avvengono da quarant' anni a questa parte (2), sciagura che fu osservato già procedere sempre di

---

(1) Il sig. Dott. Esquirol, nell'articolo FOLIE del *Dictionnaire des Sciences médicales*, dice così: « In Inghilterra, ove si uniscono tutti i capricci, tutti « gli eccessi della civilizzazione, la pazzia è più frequente che in qualunque « altro luogo ».

Quanto alla Francia, egli parla di uno « spaventevole accrescimento del « numero de' pazzi che minaccia quella nazione », come di una calamità propria del tempo presente.

Per riguardo alla Germania: « Langermann, che avea fatto uno studio « particolare delle malattie mentali, pubblicava nel 1797, che il numero « de' pazzi si accresceva colà; e per prova di questa asserzione diceva, che « nelle case di correzione e negli ospizj di Waldheim e di Torgow i posti « non bastavano più a' pazzi che si presentavano, sebbene nello spazio di « venticinque anni, dal 1772 al 1797, i posti si sieno recati da 308 che « erano, a 630 ».

Nell' Italia e nella Spagna non v'è apparenza che il numero de' pazzi sia tanto accresciuto come in quelle tre nazioni.

Dopo 8 anni che il Dott. Esquirol avea scritto l'articolo che citiamo sulla pazzia, trattò l'argomento dell' aumento de' pazzi in un discorso a parte, e lo stampò nelle *Memorie dell' Accademia reale di medicina* dell'anno 1828. Egli mostra bensì nel medesimo, che i miglioramenti fatti agl'Istituti de' pazzi concorsero in Francia a farne credere il numero aumentato ancor più che non sia realmente; ma però conchiude, che *il est incontestable que les vices, que les excès inséparables des progrès de la civilisation, ont fait augmenter le nombre des insensés; mais cette augmentation est lente et progressive.*

(2) Ognuno conosce il gran numero de' suicidj successi l'anno scorso nella sola città di Milano.

pari passo colla coltura? E se fosse *utile* il nascondere questi fatti, sarebbe egli *onesto?* sarebbe egli possibile? Ma non v'ha che una cosa sola di veramente utile, la *verità;* come non v'ha che una cosa sola di veramente dannoso, l'*errore,* e l'orgoglio dell'uomo, unico padre, in ultima analisi, dell'*errore* (1).

---

(1) Il sig. Gioja stabilisce per principio, che bisogna cercar l'*utile anche a spese del vero* (*N. Galateo*, 4.ª ediz. milan., pag. 387, 388), ed ammette che vi sieno dei casi in cui la menzogna sia più utile della *verità*. Che questa dottrina sia manifestamente abbracciata dal Gioja, si può vedere pag. 136 e segg. di questo volume. Ciò posto, noi siamo certi che il sig. Gioja dice sempre ciò che crede *utile*, ma non siamo certi che dica sempre ciò che crede *vero*.

Quindi si spiega assai bene perchè noi meritiamo da lui il titolo di *ostrogoti* e mill'altre villanie; egli è perchè osiamo palesare i mali che ha seco congiunti la civiltà, che sebbene sieno *veri*, non debbono esser *veri*, perchè non è *utile* il dirli *veri*. Egli non pensa che a *dar risalto*, com'egli si esprime, *all'attuale incivilimento* (*N. Galateo*, pag. 501): dunque tutto ciò che non gli dà risalto, debbe esser falso per natural conseguenza.

Per altro il suo è uno di que' principj della moderna filosofia, che hanno bisogno d'esser tenuti secreti, perchè valgano qualche cosa: s'egli lo palesa, che gli varrà affermare che noi siamo *ostrogoti*, e assicurare che tutto va bene nell'*attuale civiltà?* Facendo sapere ch'egli regola le sue parole secondo l'utilità, egli viene con ciò a dire a' suoi leggitori: « Amici, la cosa è così; io bene ve ne assicuro; ma arricordatevi di non credermi » (Ved. il *Gal. de' Letterati*, c. II, § 10 e segg.)

Se a Rousseau sfuggì che « la menzogna non sarebbe vizio se potesse « esser utile », egli mise almeno in dubbio, o piu tosto negò che sia mai utile. Il Gioja adunque non ha le idee di Rousseau che a noi attribuisce, perchè egli le ha peggiori.

Per altro, relativamente ai mali della civiltà e ai beni della barbarie, non è Rousseau, ma Leibnizio che scrive così: « Conviene confessare, che v'ha « dei punti importanti ne' quali i barbari ci vincono, massimamente ri- « spetto alla vigoria del corpo; e riguardo all'anima stessa, si può dire che « sotto certi rispetti la loro morale pratica è miglior della nostra, poichè « essi non conoscono l'avarizia d'ammassare, nè l'ambizione di dominare. « E si può fino aggiungere che la conversazione de' Cristiani gli abbia resi « peggiori in più cose. Fu loro insegnata l'ubbriachezza (portando lor « l'acquavite), i giuramenti, le bestemmie, e altri vizj ch'ERANO DA LORO « POCO CONOSCIUTI » (Ecco l'utilità dell'*ignoranza* de' vizj). « Avvi presso « noi più di bene e più di male: un cattivo Europeo è peggiore di un sel- « vaggio: egli si raffina sul male » (*Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Liv. I, c. II). Leibnizio scopre i mali della civiltà per emendarli: questo n'è il vero amore. « Tuttavia, egli conchiude, non sarebbe punto « impossibile che gli uomini congiungessero i beni che la natura dà a que- « sti popoli, con quelli che a noi dà la ragione ».

La virtù, secondo il Gioja, è l'arte della utilità: l'utilità è calcolata da ognuno secondo le sue vedute: la *vanità*, per esempio, è una virtù pel sig. Gioja, perchè dal suo calcolo risulta utile: e perciò egli ne fa la lode del secolo. È così che ama la civiltà il signor Gioja! è in questo modo che ne fa il panegirico! Qual maraviglia che metta pure la moda fra i pregi del tempo moderno, che ne faccia uno de' più belli ornamenti, se la moda è sempre figlia della *vanità*, e procede nella stessa ragione che questa nuova virtù della nuova morale? In fatti è il signor Gioja stesso che ci dà gli accrescimenti della moda per il modulo della *vanità* e della *mancanza di qualità reali*. Egli scrive così: « A misura che sono cresciuti i contatti so-« ciali, è cresciuto il bisogno di consumi rapidi, principal-« mente nel vestito. Volendo ciascuno essere l'oggetto degli « altrui sguardi, pensieri, discorsi, cerca con fogge nuove di « fermare l'altrui attenzione; quindi le stoffe molto durevoli « devono essere rigettate dalla moda, perchè presentando per « molto tempo l'individuo sotto la stessa apparenza, lo confon-« dono colle cose abituali, che non fanno più impressione. Al « pregio della rinascente novità si aggiunga il minor costo « della materia, e s'intenderà il motivo per cui le solide stoffe « che si fabbricavano due secoli fa, si sono affievolite in modo « da confondersi coi veli, a misura che sono cresciuti gli « istanti in cui gli uomini e le donne restano esposti agli al-« trui sguardi. Questo *bisogno di variabili apparenze* nell'at-« tuale stato della società, deve *crescere in ragione della man-« canza delle qualità reali*; perciò *i giovani più frivoli e le « donne men belle* sono i primi e più costanti seguaci della « moda; quest'oggi una lunga coda che strascica sul suolo, « dimani una sciarpa che sventola sul fianco; ora un cappello « voluminoso a foggia d'ombrella, ed ora ristretto ed incapace « di difendervi contro la pioggia ed il sole » (1).

Fermandoci su quest'ultima parte del passo arrecato, ecco i dati che dà il sig. Gioja per conoscere la superiorità de' nostri tempi sopra quelli de' barbari feudatarj.

Or io ben preferisco di amare la civiltà in quel modo che l'amò l'inventore del *Calcolo differenziale* e l'autore della *Teodicea*, ed essere *ostrogoto* insieme con lui, anzi che in quello in che l'ama l'Apologista della menzogna e della moda, ed esser da lui proclamato filosofo galante e menzognero.

(1) *N. Prospetto delle Scienze economiche*, T. IV, pag. 11.

1.° La moda cresce in ragione della *mancanza di qualità reali*.

2.° Il bisogno delle variabili apparenze della moda è cresciuto immensurabilmente nei secoli moderni sopra quelli del medio evo.

Da questi due dati nasce la conclusione seguente.

1.° La *mancanza di qualità reali* è cresciuta immensamente nei tempi moderni:

2.° La *vanità* e la *mancanza di qualità reali* è *utile* economicamente: perciò è un pregio, una *virtù* nello stile della nuova morale!

Dunque il secolo presente è infinitamente superiore ai secoli barbari.

Con questa logica e con questa filosofia egli si *studia di dar risalto alla presente civilizzazione*, e si autorizza di distribuire generosamente il titolo di *ostrogoti* a tutti quelli che sogliono mettere in dubbio questi singolari pregi della presente civiltà.

Per altro se il titolo d' *Ostrogoto* è bene appropriato a quelli che osano discoprire qualche macchiuzza nel sole della presente coltura, il Gioja non ha altra via di schivare che gli venga attribuito, fuori che sostenendo seriamente tutto il ragionamento da noi esposto e che discende immediatamente da' suoi principj. S' egli tentasse negare che la *mancanza di qualità reali* fosse un pregio; ne verrebbe ch' egli avrebbe fatto la satira de' nostri tempi anzi che la lode, quando da una parte ha messo per sintomo della mancanza di *qualità reali* il crescente bisogno delle *variabili apparenze della moda*, dall' altra ha fatto l' *apologia dell' impero* che esercita la moda nei nostri tempi: e perciò si sarebbe reso *Ostrogoto*.

OSSERVAZIONE XIX.

Se per moda vogliamo intendere le fogge del vestire e le costumanze degli addobbi (1), nel tempo de' feudatarj la moda

(1) Non avendo mai detto il Gioja ciò che intendeva colla voce *moda*, per aver più campo di fare scorrere i suoi sofismi, usandola ora in un senso, ora nell'altro, come più gli conveniva; così noi siamo costretti di distinguerne qua e là i diversi significati (Ved. il *Gal. de' Lett.*, c. IV, § 4).

e la pompa non era al tutto nulla (1); e la differenza principale di quelle vesti e di quegli arredi co' presenti, era (oltre essere i nostri più volubili), che alle mode nostre anche il popolo tutto si volge. Or se la moda è causa di buoni costumi, come vuole il Gioja, starà a vedere, in que' tempi che egli allega, in che genere di persone la moda, ed il lusso che la segue, fosse di più, per conoscere dove più fossero buoni costumi. Ma or certo è, che tutta quella moda e quel lusso che c'era, stava alle corti de' feudatarj, e però quelli avrebbero dovuto essere meno corrotti che il popolo. Disavvedutamente adunque il Gioja reca quello esempio che fa contro di lui, e ci chiarisce egli stesso come la moda non è poi così nemica della compagnia de' vizj.

OSSERVAZIONE XX.

Se il Gioja avesse osservata la storia più largamente, avrebbe incontrato, per mio avviso, a' suoi pensieri un'altra difficoltà. Tutti i tempi ne' quali si mostrò più la innocenza de' costumi e la probità, appare in tutte le storie essere stati quelli dove si mantennero le costumanze semplici, e dove non si conobbe ancora l'artificio, il lusso e la moda. La semplicità de' primi tempi in Grecia diede luogo a' poeti di favoleggiare l'età dell'oro, la quale non senza tenere del vero ce la dicono innocentissima. Fino che i Romani furono semplici, e se si vuole

---

(1) « Non è — maraviglia, dice il signor Mengotti, se i ricchi feudatarj, « possedendo e predando tutte le terre, non erano parchi nello spendere « per aver le *mode* straniere, e massimamente quelle di ostentazione e di « fasto, com'erano i nastri, le collane, le smaniglie, le piume de' cimieri, « le sopravvesti d'oro e di seta, per farne pomposa mostra nelle feste d'a« more, nelle nozze, e nelle celebrità de' tornei; poichè nè meno in que' « tempi non vi fu scarsezza di lusso, qual volevano gli usi e le circostanze » (*Memoria sul Colbertismo*). Che vuole di più il sig. Gioja? Qual colpa è dunque di que' feudatarj, per la quale si condannino al tribunale dell'*Apologista* della moda? Anzi dovrebbero esser proposti per esempio de' seguaci della moda, s'essi erano come li descrive il signor Mengotti, ed il Gioja stesso altrove (Vedi sopra, Osserv. VI). Che ingiustizia, che calunnia del nostro Apologista contro a que' signorotti di buon gusto! Ci trova forse qualche utilità a così screditarli? Può essere: quella di contraddirsi.

anche rozzi, mirabil cosa fu la vita sobria, pudica e domestica delle donne romane. Non sente il Gioja nulla quella lode che meritò da ciascheduno Cornelia madre de' Gracchi, e che le ha conceduto l'antichità, quando a quella gentildonna romana che le avea mostrati gli ornamenti, e chiedeva che pure i suoi le mostrasse, additando i due suoi figliuoli, rispose: Questi sono i miei ornamenti? E per tôrre nn esempio dall' età di mezzo (nella quale età, dove sono confusi i più opposti elementi ed oscurate tutte le cagioni delle cose, gode tanto il Gioja di pescare sì spesso gli esempj (1), è dunque al tutto chiuso l'animo del Gioja alla bellezza e semplicità de' costumi fiorentini, un secolo circa dopo il mille, quali ce li descrive Dante, chè l'ispirazione delle muse non gli facea veder meno dentro alla felicità de' popoli e al bene vero d'Italia? E fu certo per ammaestramento della patria sua, e per dettato della sapienza, che nel canto XXI del Paradiso, ritrasse in bocca del suo trisavolo Cacciaguida quelle alte donne fiorentine, che veniano dallo specchio senza il viso dipinto, ed eran contente al pennecchio, al fuso, all' amore della famiglia; e tutta quella età quando Fiorenza si viveva in pace, e

« Non avea catenella, non corona,
«. Non donne contigiate, non cintura,
« Che fosse a veder più che la persona »;

quando era nn ostello dolce quella sua divisa patria, e in essa una fida cittadinanza, e un troppo bello e riposato vivere di cittadini. Le quali cose quando ancora fossero come da poeta esagerate, rammentiamoci che è vana quella poesia che non tenga in sè di verità: e troppa ingiuria a Dante sarebbe affermare questo della sua: nè l' esagerare i vizj e le virtù sarebbe

(1) I dotti anteriori all'ultima epoca de' sofisti, cercando di buona fede la verità, nè avendo bisogno di sostenere il pro ed il contra d'ogni cosa, videro quant'era pericoloso l'attingere gli esempj da' secoli barbari, dove l'umanità è, per così dire, rovesciata fuori dalle sue leggi. *Exempla*, dice Grozio, *quo meliorum sunt temporum ac populorum, eo plus habent auctoritatis: ideo Graeca et Romana vetera, caeteris praetulimus* (*De jure* etc., Proleg. n. 46). Conviene studiar la natura dove non è alterata, per conoscerla e poterne indicare le leggi.

un'arte per migliorare gli uomini, se non tendesse a mostrare la turpezza de' vizj veri e la bellezza delle vere virtù. Per lo che opporre l'esagerazione, non sarebbe tôrre la verità della massima, ma riconoscerla e raffermarla.

Il Gioja trapassa a vedere la cosa da un altro lato.

« L'amore, dice, è di sua natura esclusivo; egli vuol essere
« proprietario assoluto e senza divisione.

« Aumento di affezioni amorose è dunque uguale a diminu-
« zione di godimenti comuni.

« Ora in generale le affezioni amorose crescono in ragione
« della bellezza ».

OSSERVAZIONE XXI.

Alla prima di queste tre proposizioni non è che rispondere, ma solo da fare un'aggiunta, per dare un lume maggiore alla natura dell'amore, sulla quale il Gioja innalza il suo argomento. L'amore si deve considerare nell'amante e nell'amato. L'amante non vuole nè concorrenti, nè emuli, cioè vuole essere unico; ma vuole egli sempre che sia unico l'oggetto da lui amato? L'amore ordinato detta che non possa essere che uno l'oggetto amato; ma quanto più l'amore spazia per varj oggetti, tanto più si dovrà riputare disordinato e corrotto.

Di più, l'amato è anch'egli amante, e anche rispetto a lui l'oggetto del suo amore non è uno, altro che nel caso che sia regolato; altramente anche l'amore di lui è vago. Però vi sarebbe in questo caso una pugna fra l'amatore che vuole rendere più esclusivo a sè l'oggetto che ama, e l'amato che, essendo anch'egli amatore, è insofferente di restrizioni e di ceppi.

OSSERVAZIONE XXII.

Aumento di affezioni amorose è dunque eguale a diminuzione di godimenti comuni.

Questa non parrà a tutti legittima conseguenza del principio posto. Se l'affezione amorosa crescesse in una singola persona, e non in tutti, questa persona rapirebbe a sè con maggior forza che non facessero le altre persone, nelle quali le affezioni non crescessero, l'oggetto dell'amore; e quindi diverrebbe questo più suo proprio: ma crescendo le affezioni in

tutti, egualmente cresce in tutti il desiderio dell' oggetto, e però la prima conseguenza del principio posto sarebbe, che l'aumento generale delle affezioni amorose corrisponde ad aumento di gelosia e di contese sopra gli oggetti amati. E perchè questi oggetti sono anch' essi amanti, corrisponde altresì ad aumento di sforzi, che farà ciascuno per sottrarsi dalla vigilanza dell' amatore. Onde aumento di affezioni amorose sarà eguale ad aumento di gelosia e di rompimento di fede.

OSSERVAZIONE XXIII.

La seconda consegnenza sarebbe, che quanto sono maggiori le affezioni amorose, tanto sia più necessario, ma insieme più difficile l'osservarsi una regola ed un ordine nelle medesime. Questa regola e ordine può nascere 1.° da una forza morale, 2.° dall'attenzione e vigilanza mutua degli amatori. Ora questa vigilanza sola, effetto della gelosia, e di gelosia assidua e penosissima stimolatrice, è manchevole: 1.° è impossibile una continua guardia; 2.° di poi, al cuore non si può fare nessuna guardia; 3.° non arriva giammai per conseguente a togliere il sospetto e l'angustia; 4.° se l'uomo potesse sopravvegliare alla donna, come la donna sopravveglierebbe all'uomo? 5.° non è quello che si ha che più si desidera, ma quello che non si ha. La guardia adunque così fatta alla natura umana, cresce l' appetito. Sicchè, crescendo le affezioni amorose, bisogna che cresca la virtù o forza morale, perchè i godimenti si rendano meno comuni e più proprj.

Non è dunque l'aumento delle affezioni amorose che custodisce la proprietà de' godimenti e li rende meno comuni; mentre questo accrescimento in tutti di affezioni amorose, cresce la voglia di tutti verso tutti gli oggetti, e però le risse e i tradimenti; ma è la virtù, o la forza morale, la quale cresce insieme le affezioni amorose e le nobilita e le regola e le rende proprie, fermandole in un solo oggetto.

Quando si rende più civile la rozza società, non è già dunque perchè entri in essa la moda, che si mettono ferme leggi a' matrimonj, ed un ordine, e che s'impedisce il vago amore; ma è perchè insieme colla coltura cresce l'amore e la conoscenza del retto.

Più esattamente ancora si può dire, che la proprietà esclusiva nell'amore (ciò che forma il matrimonio) non si rilascia

che per la corruzione che s'introduce fra gli uomini. Le unioni vaghe non sono proprie de' popoli che sieno solo rozzi, ma di quelli che sono ancora corrotti. Quindi quanto più una falsa civilizzazione corrompe le nazioni, tanto più viene in esse considerata come una cosa frivola l'infedeltà conjugale, il che è quanto dire che la proprietà esclusiva si rallenta. Sgraziatamente, come osserva Hume, questa sacra proprietà si è tanto rilasciata ne' nostri secoli di moda, che talora si considera l'amore libertino e l'adulterio come un semplice tratto di galanteria; e se n'è diminuito tanto l'orrore, che è divenuto meno infame dell'ubbriachezza. I sofisti che giustificano i vizj della falsa civiltà e li riducono a sistema, hanno certamente contribuito molto a rendere meno forte ed esclusiva questa proprietà, e le affezioni amorose più comuni; in una parola, a ravvicinarci allo stato de' selvaggi, che non sono già popoli rozzi solamente, ma ancor degradati. Il divorzio che s'introdusse fino nelle nostre legislazioni e fu tanto difeso e predicato dai sofisti del secolo, e le altre offese recate solennemente alla santità del matrimonio, è un sintomo che ci avvisa non solo de' progressi che facciamo verso la salvatichezza, ma ben ancora come noi marciamo sopra una strada che ci recherebbe indubitatamente a vincere anche i selvaggi in questa specie di libertà e d'uguaglianza matrimoniale: presso essi la debilezza della proprietà maritale è un uso, un'abitudine; noi vogliamo che sia un sistema, noi l'abbiamo meditata per farne la base della legislazione.

Quando il Gioja, volendo farci prendere orrore de' vizj de' popoli rozzi, ci descrive la vendetta che fecero i figliuoli di Giacobbe sui Sichemiti per la violazione della loro sorella, dovrebbe almeno convenire che non era considerata da essi per una proprietà di poco rilievo la pudicizia. Le legislazioni antiche che punivano l'adulterio di morte, più severe in questo delle moderne, rappresentano la forza che aveva la proprietà matrimoniale sull'animo degl'individui, giacchè quelle pene pubbliche erano sottentrate alle private vendette. Le guerre così frequenti nell'antichità per cagioni di donne, provano la stessa cosa.

Conchiuderò colle osservazioni sull'amore presso i popoli rozzi e presso i popoli civilizzati e corrotti, di un ardente liberale de' nostri tempi, che mi sembrano vere, e che mostrano quanto la

proprietà delle affezioni amorose sia più esclusiva e meno comune presso i popoli senza moda, che presso quelli della moda. Egli osserva, che dall'influenza che vengono a prender le donne nelle società civilizzate, « risulta, che l'amore è considerato in un modo « più particolareggiato, più variato che per l'innanzi, e che « si moltiplicano gli aspetti sotto cui si riguarda. Fra questi « aspetti ve 'n' ha uno, che fa dell'amore una cosa leggiera, « frivola, più o meno immorale, e che si presta al ridicolo. « Non si volge gli occhi a questo aspetto, prima d'avere scorsi « tutti gli altri. I popoli che hanno de' costumi al tutto grossi, « trattano l'amore senza delicatezza, ma non ischerzano già « sull'amore. Tutte le volte che voi trovate in uno scrittore « delle facezie a questo proposito, siatevi certo ch'egli viveva « fra uomini più o meno inciviliti. Ora voi troverete de' si- « miglianti tratti nell'Odissea, mentre nell'Iliade voi non ne « scorgerete traccia. L'istoria degli amori di Marte e di Ve- « nere, tradizione posteriore a quella dell'Iliade (1), per dirlo « di passaggio, poichè qui Vulcano non ha già Venere ma « Charis per moglie, gitta sul marito ingannato una tinta di « ridicolo.

« L'infedeltà di Elena è trattata ben più solennemente. Me- « nelao è oltraggiato; ma non v'ha alcuno che cerchi in que- « sto oltraggio un soggetto di scherno. Il Mercurio dell'Odis- « sea, burlando con Apollo sulla ventura di Marte che invidia, « è un zerbinotto in una società già corrotta (2). I popoli « barbari consideravano il piacere più gravemente. È con molta « serietà che Agamennone dichiara a' Greci assembrati, che « egli destina Criseide al suo letto, perchè la trova più bella « di Clitennestra: è senza alcuna mescolanza di scherzo che « Teti propone a suo figlio, disperato della morte di Patro- « clo, di distrarsi col possesso d'una bella » (3).

(1) Parendoci giuste le osservazioni che fa quest'autore sulle variazioni che soffre l'amore presso i popoli rozzi e civili, non vogliamo per questo pronunciar sentenza sulle particolarità storiche ch'egli congbiettura.

(2) Usando qui il sig. Constant l'espressione di *società corrotta* come sinonimo di *società civilizzata*, verrà indubitatamente dal sig. Gioja dichiarato *Ostrogoto*, in castigo della colpa d'esser sincero.

(3) Constant, *De la Religion*, lib. VIII, c. 1.

OSSERVAZIONE XXIV.

Potrà dire il Gioja, che per le affezioni amorose nascendo le risse, e i disordini d'ogni parte aumentando, si fanno più bisognose le leggi. Ed ha ragione; chè i cattivi costumi hanno fatto le buone leggi. Ma ciò è lo stesso che dire: Aumento di affezioni amorose è pari ad aumento di disordini, e però di buone leggi. Verissimo: il suo argomento è quello stesso con cui si prova che la carne salata estingue la sete, perchè fa bere.

» Quindi (prosegue il Gioja) i popoli più laidi sono i più
» dissoluti: e si trova la poligamia comune tra i selvaggi (1),
» che non trovasi tra i popoli incivili.

OSSERVAZIONE XXV.

Crede il sig. Gioja che la poligamia sia il segno certo della corruzione d'una gente? Se lo crede, s'inganna. Poichè dove la poligamia sussiste, appare ch'ella, benchè sorgente in sè stessa di disordini, non ne produce però tali e tanti, sì che gli uomini, aprendo da sè stessi gli occhi, s'inducano ad estirparla.

---

(1) Io vorrei sapere perchè il sig. Gioja nel *Nuovo Galateo*, enumerando i vizj de' barbari, fra gli altri abbia questo articolo « *Passione per* « *gli ornamenti del capo*. La pazienza con cui immense tribù selvagge si « imprimono linee nere e figure diverse sulla pelle del volto, delle braccia, « del petto, di tutto il corpo, ha diritto di sorprendere i popoli inciviliti; « poichè questa operazione dolorosissima dura mesi ed anni, e viene di « tempo in tempo rinnovata sino all' ultimo momento della vecchiezza, a « misura che le tracce costituenti questo strano ornamento divengono meno « visibili; *è noto ancora con quanta avidità i selvaggi ricercano ed ambi-* « *scono gli anelli di rame o d'altro metallo; i pezzi di vetro ed altri corpi* « *lucenti, e con quale esultanza la fronte, le guance, le orecchie, le narici,* « *e fin la labbra ne adornano. La passione per gli ornamenti non è dunque* « *un effetto della civilizzazione* » (*N. Gal.*, ediz. 4.ª Milanese, pag. 505). Or qui ci ha pericolo che l'*Apologista della moda* venga alle mani col signor *Gioja*, perchè questi toglie alla civilizzazione il merito della passione per gli ornamenti: e mette questa passione nel numero de' vizj. Certo l'*Apologista della moda* non dichiara il signor Gioja un *moralista pedante*, un *saccente*, un *ostrogoto*. Non c'è altro che il *principio dell'utilità ben intesa* che possa conciliare questi due strani personaggi!

La poligamia sarebbe l'ultima rovina d'una nazione colta e raffinata: e se in tale nazione fosse permessa, dimostrerebbe quegli uomini venuti all'ultimo grado di cechissima pravità (1).

(1) Ella insalvatichirebbe: tale è il caso de' selvaggi. Questo caso da noi qui accennato il Gioja ce lo porta contro di noi. I selvaggi non sono popoli meramente rozzi, come tante volte abbiamo avuto l'occasione di dire, ma corrotti, anzi degradati.

La poligamia è tollerabile in un popolo nascente che sia rozzo, ma non corrotto: in questo caso l'esistere di essa è una prova della bontà di quel popolo.

Se questo popolo si rende adulto e corrotto, e s'introduce in esso qualche specie di civilizzazione o di raffinamento, allora deve succedere: 1.° o che la corruzione la vinca sui principj morali e sulle istituzioni, e in questo caso queste sono troppo deboli per abolire la poligamia; ella resta, e sviluppa de' danni incalcolabili che conducono la nazione di grado in grado fino all'ultimo imbrutimento ed alla salvatichezza; 2.° o che trovandosi più forti i principj morali e intellettuali, della corruzione, si risolve di mettere de' provvedimenti alla crescente corruzione, e di far delle leggi che vanno a togliere la poligamia; e queste sono le nazioni che hanno poi un corso lungo e glorioso, elevandosi ad un grado più o meno alto di vigore intellettuale, di potenza e di gloria; 3.° o finalmente non si giunge a sradicare la poligamia, ma solo a metter de' ripari ai mali ch'ella apporta, formando de' serraglj, come in Turchia; e queste nazioni non possono arrivare ad una grande civiltà come le seconde, nè però discendono al totale imbrutimento come le prime.

Ecco le osservazioni di Montesquieu al nostro proposito sulla poligamia. « Ne' grandi stati vi sono per necessità grandi signori. Quanto più sono « agiati di beni di fortuna, tanto più trovansi in grado di tener le donne « in un'esatta clausura, e d'impedire che entrino nella società. Per questo « appunto negl'imperi del Turco, di Persia, del Mogol, della China e del « Giappone, mirabili sono i costumi delle femmine (a).

« Non può dirsi lo stesso delle Indie, che l'infinite isole e la situazione « del terreno hanno divise in infiniti piccoli stati, che dal grandissimo nu« mero di cagioni ch'io non ho qui agio di riferire, vengono fatti dispotici.

« Colà non vi sono che miserabili che rubano, e miserabili che son ru« bati. Coloro che chiamansi grandi, hanno piccolissimi modi: quelli che « diconsi ricchi, più non hanno della lor sussistenza. Non vi può essere sì « esatta la clausura delle femmine; non vi si possono prendere precauzioni « così grandi per contenerle; vi è inconcepibile la corruzione de' costumi.— « In Patana la lubricità delle femmine vi è sì grande, che gli uomini sono « costretti a farsi certe guernitura per ripararsi da' loro attacchi. Secondo « il sig. Smith, le cose non van meglio ne' piccoli regni di Guinea. Pare « che in que' paesi i due sessi perdano fino le proprie leggi ». (Lib. XVI, c. X.)

(a) Non buoni, ma mirabili relativamente a ciò che potrebbero essere. Si conosce quali passioni si accendano fra di esse.

Per questo ella si vede solo quasi nell' esordio delle nazioni, quando vivendo nella semplicità e nella rozzezza, non cercando ne' maritaggi che la propagazione della specie, e il soddisfacimento di questa inclinazione naturale e non istimolata dall'arte, i loro desiderj erano moderati e contentabili. Per questo la troviamo anche nello stato patriarcale permessa da Dio, usata da uomini santi, e la troviamo nella legge di Mosè. Laonde quantunque si opponga la poligamia alla perfezione e alla natura del matrimonio, tuttavia ella potè essere tollerata sul principio delle nazioni, nello stato in cui non erano ancora corrotte: e però è il segno bensì della loro imperfezione, ma non della loro corruzione. « È cosa naturale, dice Mon« tesquieu (1), che là ove il vino è contrario al clima, e quindi « alla sanità, l'eccesso ne sia punito con severità maggiore « che ne' paesi ove l'ubbriachezza produce pochi effetti cattivi ». Ma che la poligamia non sia segno della corruzione d'un popolo, sì bene della sua imperfezione, e insieme della primitiva e naturale sua semplicità ed innocenza, lo ha provato un grande scrittore, a cui io mi rimetto, il sig. Bonald, nella sua opera sopra il Divorzio (2).

« Nella rozza e feroce Sparta l'adulterio avea perduto il « carattere del delitto: nell'incivilita e umana Atene l'adulterio « non era ignoto, ma l'opinione pubblica e le leggi lo com« primevano ».

OSSERVAZIONE XXVI.

Non intenderanno que' savj lettori a cui corra sott'occhio questo brano del Gioja, come egli introduca Atene per dimostrarci che la civiltà e l'umanità non conducano alla dissolutezza de' costumi; e crederanno ch' egli dovesse farlo, avendoselo proposto, con qualunque altro esempio, prima che coll'esempio di Atene, nella quale si trova in tutti gli scrittori delle sue storie, che di pari passo colla civiltà e coltura montò la dissolutezza, e ne' tempi di Pericle, come non vi fu città

(1) *Spir.* XVI, x.
(2) Cap. VI.

alcuna più colta, così parve che non ve ne fosse alcuna più dissoluta: nel che trovarono sempre i savj la ragione principale della sua caduta.

OSSERVAZIONE XXVII.

Dall'esservi leggi in Atene contro l'adulterio, e non in Isparta, si potrà inferire che fossero più frequenti gli adulterj presso gli Spartani che tra gli Ateniesi? E non sa il Gioja, che le leggi e i costumi di solito stanno in ragione contraria? Non sa che le leggi si fanno contro i disordini, e solo allora che questi traboccano? Secondo l'argomento del Gioja, si dovrebbe inferire che vi fosse stato minor lusso in Roma negli ultimi tempi della repubblica, che nei primi, perchè in questi ultimi tempi vi erano molte leggi suntuarie che proibivano il lusso, mentre non erano ne' primi tempi. Ma ciò prova appunto tutto il contrario.

Wallace cadde nello stesso errore del Gioja, quando si mise a provare la grande popolazione degli antichi dalle leggi che la incoraggiavano. « Egli allega, osservava già Malthus (1), « gl'incoraggiamenti diretti dati a' matrimonj dagli antichi, « come una delle cause principali della maggior popolazione « dell'antico mondo. Tuttavia il bisogno di leggi positive per « incoraggiare il matrimonio, indica più tosto il difetto, che « l'eccesso della popolazione. A Sparta particolarmente, pare « da un passo di Aristotele, — che le leggi per incoraggiare « il matrimonio, sulle quali insiste più che sulle altre, fossero « fatte espressamente affine di dar rimedio a questo male. « Mai in un paese popolatissimo un legislatore non sognerebbe « a promulgare delle leggi destinate a incoraggiare direttamente « il matrimonio e la moltiplicazione dei figliuoli ».

OSSERVAZIONE XXVIII.

In quanto a Sparta, se ci dice il signor Gioja che i matrimonj erano regolati con leggi singolari e dannose, che vi aveva una specie di poligamia, che talora lo stesso marito

---

(1) *Essai sur le principe de la population*, L. I, chap. XIV.

cercava che la moglie avesse figli da altri, principalmente quando si trattava di averli più robusti; questo è in Plutarco, nella vita di Licurgo: dove ci dice ancora la nudità delle fanciulle (1) che lottavano insieme co' giovani per istituzione di quel legislatore, che altro non cercò che le arti della guerra, e volle la robustezza nelle femmine stesse. Ma anche questa sì libera maniera di legislazione, la quale potè durare molto tempo in quella città, tanto è lontana da provarci che quel popolo fosse corrotto, che anzi ce lo prova mirabile in una certa nativa temperanza e continenza; poichè se fosse stato corrotto dalle arti, non sarebbe stato possibile che o non si fosse distrutto con una tale legislazione, o non s'avesse dovuto mutarla. E Plutarco, nella stessa vita, narrandoci quelle leggi sì libere, ci dice cose mirabili di que' costumi sì sobrj: ci dice conservato il pudore e la continenza; e come la semplicità, la schiettezza, l'amor della gloria e del valore non permetteva loro di gustare pensieri bassi ed ignobili; e il matrimonio stesso l'usavano come di furto, e con incredibile moderazione, e quasi nobile vergogna. Alle quali cose tutte noi però non prestiamo già intera fede, nè tutta parimente la neghiamo. Ma perchè si possa entrare nel vero senso e nell'autorità di quelle parole, vogliamo principalmente che con accuratezza si distingua la corruzione di singole persone, da quella della massa stessa del popolo; il fondo degli animi intristito, dagli errori quasi accidentali di un cuore non per intero avvilito nell'affetto vizioso; la corruzione assoluta, dalla relativa; i

(1) Il Viscooti (*Mus.*, *P. Clem.*, T. III, tav. B., 11, 2, 4), dopo recato un passo di Clemente Alessandrioo che scrive: « Non conviene, come si dice « esser vestite le vergioi spartane, portare la tonaca più su del ginocchio », soggiuoge: « Io per me credo che la oudità delle fnociulle rimproverata « alla legislazione di Licurgo, che la permetteva negli esercizj ooo solo, ma « nelle pompe e ne' cori delle pubbliche feste (Plut. *in apophth. Lycur.*), « non sia mai stata una perfetta nudità, ma solo il comparire in semplice « e breve tooaca le donzelle di Sparta, come la rappresentata in questo « disegno . . . Che persone in questo arredo sian delle *nude*, è lioguaggio « de' classici greci e latini, già avvertito dagli ioterpreti ad Esiodo (*Op. « et dies*, II, v. 9) e a Virgilio (Georg. II, v. 298) ». Altro simile modo di favellare fu quello de' Greci quando chiamarooo γυμνης, cioè *denudato*, il soldato di armatura leggiera, che talvolta ha l'aggiuoto ευζωνος, *succinto* (Xen. *Anab.* VII, 3, 26); e succioto ooo può dirsi se non se chi è vestito.

gradi di corruzione, dalla stessa corruzione (1); i tempi e gli aspetti diversi sotto cui si può considerare Lacedemone. Con tali considerazioni e riguardi Aristotele si concilierà con Plutarco; e si conoscerà come Aristotele, dannando Sparta delle sue femmine scostumate, mirò alla corruzione assoluta; laddove Plutarco mirò alla relativa; cioè come Plutarco, non punto maravigliato del guasto che fu in Isparta, ma pure assai stupito che con sì rotte leggi si conservasse per alcun tempo alcuna naturale moderazione e ritegno, mentre nessuno se ne doveva aspettare, uscì ad esprimere questa sua maraviglia con sì magnifico elogio di quella gente; al che fare s'aggiunse forse a spronarlo il suo solito amore per gli uomini illustri, di cui narra le gesta. E che Plutarco non lodi la spartana continenza se non che relativamente a quel più male che si sarebbe dovuto aspettare, e desideroso di favoreggiare quanto meglio poteva Licurgo, si vede da quello che dice allora che mette in paragone quelle leggi colle romane, e il suo Licurgo col suo Numa. In questo confronto, sommamente antepone la decenza voluta e procacciata nelle femmine da Numa, e chiama una tal cura dalla parte di Licurgo affatto rilassata; nè tace i motteggi del poeta Ibico sulle fanciulle spartane, e le punture di Euripide e di Sofocle; e dice chiaro, che Licurgo nella sua legislazione attese più al fisico, mentre Numa fu sollecito della istituzione morale. Il che ci basta però a dimostrare, come la corruzione che era in Isparta, qualunque fosse, veniva dalle stesse leggi; e quel bene che vi si conservava, ed il freno perchè il malo non traboccasse, era messo dall'indole ancora rozza e naturale, cioè non isnervata e guasta, di quella nazione.

(1) Il Gioja, dimenticando tutte queste distinzioni qui da noi già fatte, s'incontra in una bagascia, o in un atto di vendetta in qualche nazione, e grida tosto alla corruzione. Dicu meglio; egli è così severo solo colle nazioni rozze: per queste sole vale l'argomento: le prostituzioni delle nazioni colte sono fioretti di gentilezza, le guerre sono probabilmente tratti d'eroismo: tutt'al più sono vizj che bisogna dissimulare: la civilizzazione ha il diritto di grazia.

OSSERVAZIONE XXIX.

E quanto alla spessezza degli adulterj in Isparta, parimente è noto il testimonio di Plutarco. Dopo avere esposte le soprammentovate licenziose consuetudini rispetto alle donne, introdotte colà da Licurgo, così però tosto soggiunge: « Queste « cose che allora si praticavano per massime fisicamente e « politicamente stabilite, tanto erano lontane da quella licen« ziosa facilità che si dice essere ivi stata nelle donne in ap« presso, quanto che l'adulterio era cosa appo loro totalmente « inaudita. E vien fatta menzione di un detto di certo Ge« rada spartano, uomo antichissimo, il quale domandato es« sendo da un forestiere qual pena avessero presso loro gli « adulterj: Oh amico, risposegli, non avvi presso di noi adul« tero alcuno; e soggiungendo poscia colui: E se vi fosse? « Egli sarebbe tenuto, disse allora Gerada, a pagar un toro « sì grande, che piegandosi al di sopra del monte Taigete, « potesse bere nel fiume Eurota. Meravigliando però quegli, « e dicendo: E come trovar potrebbesi un bue di tanta gran« dezza? Gerada sorridendo rispose: E come trovar potreb« besi a Sparta un adultero »? Così secondo la traduzione di Girolamo Pompei. Avvegnachè poco avanti, Plutarco notava come quel legislatore aveva voluto bensì scacciare la vana e femminile gelosia, ma insieme porre ne' matrimonj ogni verecondia e temperanza, e allontanare da loro ogni confusione ed ingiuria.

A malgrado però di questo, concediamo anche al sig. Gioja Sparta soprammodo corrotta. Or non fa egli maraviglia come, ommettendo affatto quella causa del male che dà negli occhi a tutti, cioè la licenziosissima legislazione, voglia più tosto attribuirla alla spartana rozzezza? Noi, con Plutarco, con Aristotele, con Giustino, con Dionigio d'Alicarnasso, cogli stessi poeti satirici, Marziale, e i soprarrecati da Plutarco (1), o più tosto col comun senso, troviamo quella licenza essere di sua natura seme di corruzione; e la rusticità essere stata alcuno impedimento, che questo seme maggiormente coltivato non di-

(1) Plut., *in Lic.*, nel paragone di Numa e Licurgo. — Arist. *De Rep.* L. II, c. IX. — Just. L. III, c. IV. — Mart. *Epigr.* LV., Lib. IV. — Dionys. Halicarn. L. VII, cap. LXVI. — Eurip. *in Androm.*, etc.

latasse le radici sue ed i rami con immensa celerità in ogni parte. Di che nasce la conclusione opposta a quella del Gioja, cioè che non dalla rozzezza del popolo, ma dalla *falsa civiltà* di quel filosofo e legislatore venne la peste a' costumi.

OSSERVAZIONE XXX.

Ma quelle leggi libere, che poterono essere tollerate in Isparta quando il costume era ancora naturale, schietto, e non guasto dall' artificio, non poterono non cagionare la intera rovina di quel popolo quando entrò in esso la coltura ed il lusso: per il che tutto aveva tentato l'accorto legislatore, acciocchè non vi dovesse entrare. Ma questo fu impossibile di evitarlo, come osserva Polibio (1), quando Sparta si volse non più a conservare il proprio, ma a conquistare l'altrui: e la conquista d'Atene fu la rovina di Sparta; poichè di qui l'introduzione della moneta d'oro e d'argento in Isparta, la pompa e la mollezza delle donne, il loro dominio sopra gli uomini, l'universale corruzione, e le figliuole della corruzione, la debolezza e la servitù.

« Ci si vanta la rozzezza e la pudicizia degli antichi Ger-
« mani. Sciocchezze!
« Tacito ha fatto un romanzo di virtù per fare arrossire i
« suoi concittadini.
« Le sue descrizioni sono smentite dalle storie de' popoli
« barbari ».

OSSERVAZIONE XXXI.

Qui il Gioja non distingue bene fra popolo rozzo e popolo corrotto. Che le descrizioni che abbiamo de' popoli rozzi, ma non ancora guasti da' vizj, come sarebbero tutti i popoli nascenti, ce li mostrino rotti alla dissolutezza; questo si debbe negare al tutto.

Se parla poi di popoli rozzi insieme e corrotti, se lo debbe concedere.

---

(1) Lib. VI.

Un esempio di questi popoli rozzi insieme e corrotti si ha nel medio evo, quando i barbari, usciti da' loro confini, e datisi alle conquiste delle contrade incivilite, bevvero tutti i vizj che vi trovarono, e questi stessi vizj, senza saper imitare le virtù che distrussero, recarono all'eccesso, come nasce ne' barbari ajutati dalla licenza e dalla baldanza militare nella vittoria. E sempre, quando una nazione rozza viene insegnata ne' vizj, non ha più modo; ma allora è il tempo in cui alla nativa rozzezza congiunge la corruttela.

Il carattere adunque della nazione rozza è l'ignoranza; il carattere della nazione corrotta è il vizio (1). L'ignoranza è delle virtù e de' vizj. L'ignoranza delle virtù è il male che hanno le nazioni nascenti; l'ignoranza de' vizj è il loro bene, poichè per praticare i vizj bisogna conoscerli. E però nasce che dove è più conoscenza, vi sieno anche vizi maggiori; dove è più ignoranza, come ne' popoli rozzi ma non ancor guasti, vi sieno bensì minori virtù, ma insieme minori vizj, cioè minor corruzione.

Perciò sapientemente Giustino scrive, che meglio giovò a' barbari l'ignoranza de' vizj, che ai Greci la conoscenza delle virtù.

OSSERVAZIONE XXXII.

Lo stesso è a dire de' Germani antichi. Non si può con uno *Sciocchezze!* distruggere tutto quello che racconta Tacito in favore de' Germani (2). Se il Gioja avesse detto che Tacito

---

(1) « È osservabile che l'amore di Ulisse e di Calipso sia assolutamente « fisico, e rassomigli a quello di Agamennone per Criseide. Egli è in« compatibile coll'ordine d'idee che suppone il pudore di Nausicaa, e an« che colla corruzione che presiede alle buffonerie di Mercurio. Poichè « egli inchiude più tosto la ROZZEZZA che la CORRUZIONE » (Constant, *De la Religion* etc., Lib. VIII, c. 1). Ecco come gli amori de' popoli rozzi vanno considerati: suppongono più tosto una natura ancora fisica, *rozza* in una parola, che un animo *corrotto*. Ma per questa distinzione, il sig. Beniamino Constant si rende degno nuovamente di comparire, come noi, Ostrogoto agli occhi di colui, i cui meriti verso alla civilizzazione sono d'aver ritrovato il modo d'innestare la morale e la verità come rami sul tronco della pubblica economia! (Ved. il *Galat. de' Letterati*, c. IV, § 7).

(2) Tacito ha autorità solo quando parla a sfavore de' Germani. Allora

può avere *esagerato* nella narrazione della continenza germanica per fare arrossire i suoi concittadini, sarebbe stato da comportare; ma negare tutta intera quella virtù, chiamarla un mero infingimento di Tacito, spacciare anzi tutto il contrario di que' popoli, questo è troppa ingiuria al senno di quel sommo storico. Poichè non avrebbe certo ottenuto che i suoi cittadini vergognassero di sè stessi, ma ridessero di lui, narrando fatti patentemente falsi; e presumere altramente, sarebbe stato da sciocco. Si rammenti il Gioja, che i Germani ne' tempi di Tacito erano già appresso i Romani sufficientemente conosciuti, per le guerre che in que' luoghi vi avevano fatto, e vi facevano.

OSSERVAZIONE XXXIII.

Non è il solo Tacito che descriva i costumi severi e continenti dei Germani. Anche Cesare ci dice chiaro: *Infra annum vigesimum foeminae notitiam habuisse, in turpissimis habent rebus;* e ancora poco innanzi: *Qui diutissime impuberes permanserunt maximam inter suos ferunt laudem: hoc ali staturam, ali hoc vires, nervosque confirmari putant* (2); e Quintiliano, nella declamazione in favore del soldato Mariano, la cui pudicizia era stata offesa: *Nihil tale novere Germani, et sanctius apud Oceanum vivitur.* Ma senza le autorità, non conviene con questi austeri costumi tutto il modo di loro vita? Poichè essendo dati i Germani interamente alla caccia ed alle armi, ogni mollezza rifiutavano e avevano in obbrobrio: *vita omnis*, dice Cesare in questo luogo stesso, *in venationibus atque studiis rei militaris consistit: ab parvulis labori ac duritiae student.*

OSSERVAZIONE XXXIV.

Ma basta un pochissimo di filosofia per intendere, rimosse le autorità, pur col solo ragionamento, come il rigido clima

---

il Gioja lo cita con rispetto (*N. Gal.* ediz. 4ª Mil., pag. 504, 506). Eccellente principio di critica, non dar fede agli autori ed ai fatti che quando favoriscono il proprio sistema! È l'arte critica che il signor Gioja insegna ai giovanetti!

(1) *De bello Gall.* lib. VI

della Germania dovesse raffrenare la lussuria, ed esser questa meno nel settentrione che nel mezzogiorno. Lo sviluppo del corpo ne' climi freddi è più lento, e però più lenti sono gli stimoli della libidine. Non solo Cesare ci dice come tardi loro la pubertà, ma anche Pomponio Mela (1) chiama la loro puerizia lunghissima; a cui a capello risponde quello di Tacito: *Sera juvenum venus, eoque inexausta pubertas: nec virgines festinantur* (2). Laonde la narrazione di Tacito ha il suggello della esperienza e della filosofia.

OSSERVAZIONE XXXV.

Quanto sappiamo intorno a' Germani antichi, si affà colla storia di tutti i popoli rozzi, ma non ancora corrotti, ed in particolare con quello che è detto de' Lacedemoni. Poche leggi e poche cautele contro alla dissolutezza, perchè assai non erano necessarie. Non solo Tacito e Cesare ci dicono la loro nudità e i promiscui lavacri ne' fiumi, ma ancora Seneca e Mela ed altri. E maravigliano quegli antichi e civili scrittori, come questo non fosse cagione di gravi sconci; e gli adulterj fossero rarissimi; e sotto l'anno vigesimo turpissimo fosse appresso di loro, e però molto di rado avvenisse, che uomo avesse avuto notizia di donna. Narrando le quali cose Filippo Cluverio nella *Germania antica*, e considerati i costumi de' suoi tempi, non si tiene dallo sclamare: *Sed proh dolor, quanta mutatio! Nunc fere sola Germanía inter Europaeos ... non modo brachia ac lacertos, sed omnem pectoris partem tegit, nuditatemque heic in aliis gentibus miratur et abhorret: non tamen rara venus illicita, non rara adulteria. Tegere omnem corporis partem in foemina quae libidinem irritare possit, laudabile equidem est, maximeque pudicitiae conducibile: at ubi animus corruptus est, nequidquam vestis tegit, quae ille adpetit.* Il che torna a quel medesimo che noi osserviamo, cioè che ne' popoli rozzi la libertà del vestire e del conversare, benchè sia nocevole, non è così nocevole e ruinosa come ne' civili, perchè meno corrotto hanno l'animo.

---

(1) Lib. III, c. 3.
(2) *De Germania.*

OSSERVAZIONE XXXVI.

Una riflessione ancora sui popoli rozzi, ma non guasti; ed è questa. Gli stessi popoli rozzi conoscono questo danno della civiltà, il quale s'intromette facilmente nelle nazioni che si fanno civili, e prima degli stessi beni che essa adduca: conoscono cioè come la civiltà apporti mollezza, e snervi i costumi. Quando Catone temeva che le greche lettere corrompessero la gioventù romana, e alterassero la repubblica, vedeva nella natura delle cose, e fu saggio. De' Germani di là del Reno così dice Cesare: *Nullum aditum esse ad eos mercatoribus, nihil pati vini, reliquarumque rerum ad luxuriam pertinentium inferri, quod his rebus elanguescere animos, eorumque remitti virtutem existiment* (1). E questo timore de' popoli rozzi ma non corrotti, che s'introduca in essi la coltura, e colla coltura la corruttela, e si muti la santità de' costumi antichi, è una voce della natura: ed è giusta e saggia; e prova che a lato della coltura sta il raffinamento del vizio; alla qual cosa debbe attendere il savio, e non nasconderlo, ma studiarne i rimedj.

« È un fatto attestato ad una voce dai viaggiatori, che la
« degradazione delle donne cresce in ragione della barbarie
« nazionale ».

OSSERVAZIONE XXXVII.

Non neghiamo il fatto, dove per la parola *degradazione* si intenda assoggettamento a dure fatiche, e vita penosa.

Questo avvilimento delle donne certamente è un male; ma non segno di maggior dissolutezza.

Mi par singolare trovare due uomini i quali, convenendo in uno stesso fatto, ne tirino due conseguenze totalmente opposte. Questi sono il Gioja ed il Bonald. Il Bonald, nell'opera sul Divorzio che abbiamo di sopra citata, vede nello stato di avvilimento, in cui stanno le donne presso i popoli rozzi, il segno chiaro della poca loro effeminatezza. Per usare le pa-

(1) *De bello Gall.*, lib. II,

role del Gioja, noi diremmo che *una merce vile ha pochi compratori*, e che è il concorso de' compratori che incarisce la merce. Ma ecco come il sommo uomo, ne' cui sentimenti ci compiacciamo di convenire, pensa a tale proposito. *A cet âge de la société* (cioè nell' infanzia delle nazioni) *la passion dominante de l'homme n'est pas la volupté; et le mari considère sa femme par les services qu'il en retire, plutôt que par ses avantages extérieurs. Cette observation se vérifie à nos yeux dans les classes inférieures, où le peuple est toujours au premier âge de la société. Généralement, plus un peuple vit dans l'état domestique, plus les femmes y sont dépendantes et même asservies. Le sauvage laisse à sa femme tous les travaux pénibles. Il en était de même chez les Germains: et encore dans quelques provinces méridionales de la France, soumises à la loi romaine, où les rapports des personnes domestiques sont plus marqués, le même paysan qui ne voit le divorce qu'avec horreur, croirait manquer à l'étranger qu'il honore, et qu'il reçoit chez lui, s'il faisait asseoir sa femme à la même table.*

« Ora più una cosa è degradata nella pubblica opinione,
« meno si è disposti a farne oggetto di affezione particolare
« ed esclusiva ».

OSSERVAZIONE XXXVIII.

Quanto meno si è disposti a rendere alcuna cosa oggetto di affezione particolare ed esclusiva, tanto meno si è disposti a comperarla.

Comperare, secondo la frase del Gioja, equivale a corruzione; e però quanto meno la donna vende e l'uomo compera, meno guasto avviene.

Ora questo appunto, secondo il Gioja, nasce presso i popoli rozzi, dove le donne sono più vili: dunque egli s'avvolge nella propria rete, dunque presso questi v'è minor corruzione.

« I beni comunali abbondano ove l'agricoltura è meschina
« o nulla; i beni comunali scarseggiano ove l'agricoltura è
« florida; e quindi il diritto di proprietà prevale ».

OSSERVAZIONE XXXIX.

Lasciando noi di considerare se l'essere molti i beni comunali sia di solito l'effetto, o piuttosto la cagione della poca agricoltura, un' altra osservazione facciamo.

Se ai campi il sig. Gioja qui paragona le donne, e all'uso delle donne l'agricoltura, concedo che dove più si ara e coltiva il campo, ivi i campi sieno di maggior prezzo; di che per conseguente avviene che diventino più proprj, ma sempre in quella maniera che noi abbiamo indicata nella Osservazione XXIII.

Per altro i campi abbandonati sono meglio di nessuno che di tutti: e come nell'agricoltura l'essere da tutti desiderato un campo è bene, perchè indica il prezzo del campo; così l'esser da tutti desiderata la donna è male, perchè indica la mollezza ne' desideranti.

OSSERVAZIONE XL.

I fortuiti accoppiamenti che nella nota allega il Gioja come usati da' selvaggi, sono un disordine bensì, ma non provano già in loro dissolutezza e guasto d'animo: provano piuttosto ignoranza che li priva di fisse leggi morali; i mali della quale privazione non sono però mai sì fatali appo loro, come sarebbero appresso i popoli civili.

Qui è la natura che mette riparo all' umana perversità: l'uomo si distruggerebbe se ciò dipendesse da lui: ma la provvidenza mette un confine oltre al quale non può andare colle sue rovine l'umana malizia e l'umana temerità. Quando la corruzione d'un popolo arriva al suo colmo, questa stessa corruzione spegne la coltura, ed estingue quasi l'intelligenza: in tal modo quel popolo imbrutisce, i legami sociali si sciolgono, i famigliari si rallentano, perchè tali legami hanno bisogno di qualche grado d'intelligenza e di moralità per conservarsi. L'ultimo estremo a cui può cadere l'umanità, è lo stato selvaggio: degradazione affliggente che sarebbe impossibile immaginare, se nel fatto non avessimo de' selvaggi. Ora però questa rozzezza in che rovescia la corruzione, quest' oscuramento del lume dell'intelletto, questa barbarie in una parola è quella stessa che mette freno alla corruttela: all'uomo è tolta l'intel-

ligenza perchè ne abusa: così per un mirabile provvedimento la corrnzione ha in sè stessa i suoi limiti; non può giungere a un certo estremo senza ch'essa distrugga insieme i proprj mezzi, e sottratti questi, sia costretta a rallentare il sno corso, a fermarsi.

Sebbene adunque noi consideriamo i selvaggi come l'ultimo effetto d'un' antica e profonda corrnzione, tuttavia osserviamo che in questi stessi popoli degradati la barbarie e la rozzezza è nn limite posto dall'autore delle cose ai loro vizj, ed alle conseguenze de' loro vizj: essi sono da qnelle giovati come tntti gli altri barbari a cui l'*ignoranza* rende impossibile il peccare quanto possono i popoli colti, e, quanto questi, nuocere a sè medesimi colla immoralità.

« Dunque, benchè la moda non vada scevra d'inconvenienti « (e quale tra le umane cose può a qnesto vanto aspirare?), « è fuori di dubbio, che tendendo essa ad accrescere la bel- « lezza delle donne, da un lato aumenta le loro pretese, quindi « rende minori le vendite: dall'altro aumenta le affezioni amo- « rose, quindi rende minori le cessioni ».

OSSERVAZIONE XLI.

Rispetto alle *cessioni*, osserviamo che non è già dal cedere che nasca corruzione, ma da quelli che tendono alla conquista.

Il cedere sarà un disordine; ma non mostra dissolnzione di costumi, anzi mostra animo niente molle, niente guasto da voluttà.

Quanto maggiore è bellezza, e però quanto maggiori sono le affezioni amorose, tanto più saranno quelli che cercheranno di impossessarsene: ed essendo gli uomini partiti in due, altri buoni, altri cattivi; quelli che tengono ordine ne' loro affetti, questi che non lo tengono; in questa seconda classe di nomini, che in vero non è piccola, aumentando la bellezza e le affezioni, bisogna che aumenti nella stessa ragione il numero e gli sforzi di quelli che attentano a lei, cercano di torla altrui ed averla per sè anche indebitamente.

OSSERVAZIONE XLII.

Rispetto alle vendite, concedo che una merce, quanto accresce di prezzo, tanto comperatori ha meno; ma ciò è se la merce resta la stessa, non già se la merce si muta in meglio, e i bisogni di lei crescano, e crescano gli affetti per lei, come è il caso nostro.

Di poi, abbiamo di sopra osservato che questo parlare di mercatanzia al tutto non è acconcio ad esprimere quello che trattiamo. Nulla di nuovo avviene fra il compratore e il venditore, se il contratto non si chinde. Ne' contratti morali di cui parliamo, quando ancora il cambio della merce non s'ottenga, è venuto già in gran parte l'effetto d'un tal contratto, cioè la corrnzione dentro gli animi degli aspiranti alla merce; poichè non è al di fuori, voglio ripeterlo, il luogo ove sta la umana corruzione, ma nel cuore.

OSSERVAZIONE XLIII.

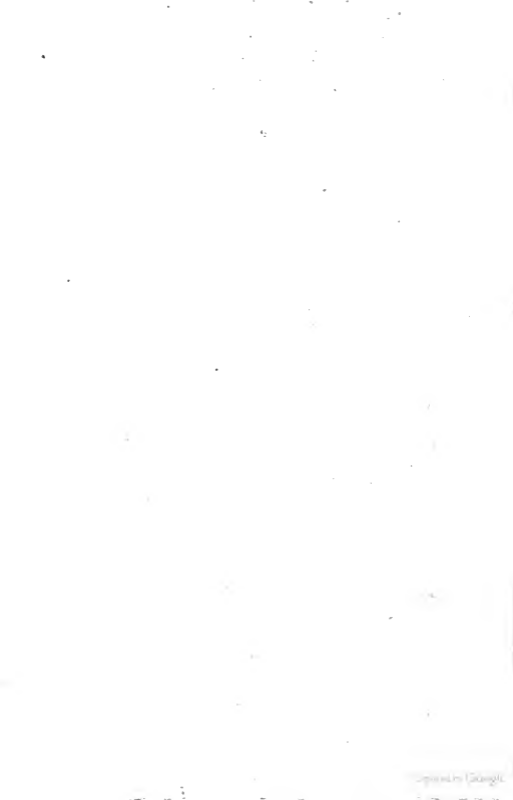
Il Gioja accorda che la moda *non vada scevra d'inconvenienti;* ma, dice, *dall'essere caduta nel* 1820 *a Bordò la cupola d'una chiesa, e danneggiate sotto a lei molte persone. non ne viene che fosse stata preferibile a quella una pagoda di paglia.*

Acconsentiamo. Ma osserviamo, che volendo fare l'apologia della moda, a lni sarebbe convenuto, appnnto per questo che ella ha beni e mali congiunti, di porre da una banda i beni ch'ella apporta, dall'altra i mali, e fatto il confronto, dimostrare che sono più quelli che questi; e non già parlarci de' soli beni. De' beni poi avrebbe dovuto parlare un poco più ragionevolmente che a noi non pare abbia fatto; ai mali aggiungere i rimedj, e fermare le regole di una savia moderazione: questo sarebbe stato degno di lui e del suo ingegno.

OSSERVAZIONE XLIV.

Erra adnnque il Gioja, come a noi pare, anche nella ricerca delle cause naturali e civili della umana corrnzione, ammettendole così in generale in tutto quello *che accresce le forze*

del sesso che assale, e indebolisce quelle del sesso che si difende.

Se la donna accresce di forze con quella eterna amabilità che inspira nell'uomo colla virtù di cui si adorni, e se l'uomo svesta la sua fierezza per quella legge che gli inginnse fino al principio di vedere nella donna una dolce compagna, un dolce ajnto simile a lui; accordo al signor Gioja la sna sentenza. Ma se la donna accresce le sne forze colla moda, e per la posticcia beltà insuperbisce, e non solo si rende uguale all'uomo, ma il vince, e come spesso avviene lo fa schiavo; allora è spezzato l'ordine della natnra; allora chi deve comandare ubbidisce, e chi deve ubbidire comanda; allora è sorta la tirannia nelle famiglie; allora la corruzione è montata al sno colmo, e la società ha con ragione, e per l'esempio di Sparta, da temerne ogni male.

ROMAGNOSI

SAGGIO
SULLA DOTTRINA RELIGIOSA
DI
G. D. ROMAGNOSI

Io ho esaminata la dottrina di G. D. Romagnosi, per quella parte che riguarda la filosofia razionale, nell' opera intitolata « Il Rinnovamento della filosofia in Italia ecc. » (1): per quella che riguarda l'Etica, nella « Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della Morale » (2). Più tardi ho anco sottoposte ad esame alcune delle sue opinioni di Diritto naturale e di Politica (3), esame che viene esteso a più altri capi nella mia « Filosofia del Diritto » non ancor pubblicata.

Egli era ben naturale, che la pacifica discussione che io aveva creduto necessario di sollevare intorno alle dottrine romagnosiane, dispiacesse a persone tenere del Romagnosi, e che una ferita profonda ell' aprisse nel cuore di quella parte di gioventù italiana, nella quale quel diuturno e grave scrittore, quell' uomo perseverante avea saputo inspirare dell'entusiasmo,

(1) Lib. III, c. XVII, XXIV, XXV, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII, XLIV, XLVI, XLIX.

(2) C. V, art. V, XII, § 10; cap. VII, art. VII, § 2, § 3; cap. VIII, art. I, art. III, § 2, § 7.

(3) Vedi l' opera intitolata « Della Sommaria Cagione per la quale stanno o rovinano le umane società », cap. IV e XV, e l'altra, « La Società ed il suo fine », lib. I, cap. III; lib. II, cap. II, IV, IX, XVI.

eccitare delle speranze. Io ne ero già preparato; e se taluno ruppe contro di me in isconce villanie (1), io non l'ebbi mai riputato ad altro che a passion concepita, la quale suol correre più presta della ragione, e quindi, per suo male, alla cieca.

Parve gran fallo ad alcuni di essi, che io mettessi a pruova la purezza della dottrina di questo pubblicista relativamente alla religione; quasichè non fosse questo il punto principale da esaminarsi quando si tolgono a discutere le opinioni d'un autore, e quello che più interessar deve, e che nel fatto più interessa il pubblico: conciossiachè il pubblico, convien persuadersene, è formato di persone religiose, le quali bramano grandemente di essere chiarite di che piede vanno in ciò gli scrittori di maggior voce, il bramano a proprio lume, a regola de' proprj figliuoli o discepoli, a salute di tutti. Ed ella è questa gravità dell'argomento che ora appunto mi consiglia a rifarmi sulla materia, non tanto a fine di confermare le mie passate affermazioni, abbondevolmente provate, quanto di dimostrare a tutti il veleno irreligioso di che pur troppo sono injettati, per così dire, gli scritti del giureconsulto di cui parliamo.

Prima tuttavia di metterci nel grave e delicato argomento, sì avuto a schifo dagl'indifferenti, i quali ricusan vedere le rette nostre intenzioni, ci si consenta che a foggia d'introduzione esponiamo quali esser debbano a parer nostro i principj regolatori delle pubbliche discussioni, intorno a' quali sembra esservi nelle menti d'alcuni non poca confusione d'idee: e confidiamo che tali nostri principj, per la loro evidenza, serviranno ad aggiungervi distinzione, e ci manterranno il diritto della libera censura; conciossiachè essi faranno che tutti i ragionevoli convenendo con noi si persuadano pienamente, che le parole nostre, eziandio che talora rassembrino alquanto severe, tuttavia elle ci sono dettate dal puro amore della verità, e da quello de' nostri simili, non mai da alcuna particolare avversione, od altro basso sentimento qualsiasi, da cui grandemente rifugge l'animo nostro.

(1) Vedi l'Appendice della Gazzetta Privilegiata di Milano del 23 ottobre 1836 — N. 297.

I.

PRINCIPJ REGOLATORI DI TUTTE LE DISCUSSIONI LETTERARIE.

1.° *Ciascuno che stampa dà il diritto al pubblico di esaminare le dottrine che sono contenute ne' suoi libri, e di giudicarle.*

Ella è inviolabile questa scambievole libertà nelle discussioni letterarie: e indi procede la conseguenza, essere cosa ingiusta l'insultare chi usa del suo diritto esaminando e giudicando de' libri pubblicati. Che se chi giudica, erra, il fa a tutto suo rischio e pericolo, e può essere esaminato e confutato egli stesso alla sua volta, senza che si possa punto lagnare del cambio che gli vien dato.

« Quando un' opera è uscita alla luce, dice il Romagnosi, « ognuno ha diritto ad un urbano giudizio anche contrario. « Io non mi sono sognato mai di dolermi della critica de- « cente fatta alle cose mie, sapendo quali sieno i diritti degli « autori e dei lettori ».

2.° *Nell'esaminare e giudicare i libri stampati, non si dee adulare gli autori d' essi, ma dire schiettamente la verità. Nè si dee tampoco aggravarli ingiustamente, apponendo loro degli errori che non hanno.*

Però s' ingannano alcuni, i quali credono, o mostran di credere, che si offenda la memoria de' morti, come fu a me rimproverato da chicchessia, coll' avvertire il pubblico degli errori che si contengono nelle loro opere. Lo scrittore che si confuta è ancora vivo: l'uomo è morto, e questi riposi in pace.

3.° *Trattandosi di errori toccanti la morale e la religione, è necessario un riserbo maggiore, per non apporre altrui opinioni da loro non professate. Nello stesso tempo ell'è anche necessaria in tali materie una discussione al tutto sciolta da' riguardi personali, come quelle che sommamente importano al vantaggio della società, pel qual solo fine si dee scrivere.*

4.° *Il rilevare gli errori di qualunque siasi genere, ma specialmente gli errori morali e religiosi sparsi ne' libri, è un beneficio che si fa alla scienza ed al pubblico, non un peccato d' intolleranza.*

Peccato d' intolleranza sarebbe il dare *ingiurie* per *ragioni*. Che se un autore professa ne' suoi libri di non credere in Dio, o di non credere un articolo della fede cattolica qualsivoglia, altri non gli usa ingiustizia dicendo che egli professa di non credere in Dio, o che professa di non credere quell' articolo di fede: conciossiachè il dir questo, è ciò che dice egli stesso, non in segreto, ma a tutto il mondo. Intolleranza all'incontro sarebbe se, oltre il dirgli che la sua dottrina è atea, o anticattolica, altri gli aggiungesse de' vilipendj personali: perocchè niente gli darebbe diritto a questo.

5.° *Gli errori che un libro indubitatamente contiene, si possono manifestare al pubblico, quand' anco lo scrittore cercasse d'involgerli in parole oscure ed ambigue; purchè però questi errori si rilevino con certezza, mediante dichiarazioni dello stesso autore.*

Per esempio, chi dicesse che non parlava sincero Protagora quando affermava che la verità esiste, soggiungendo poi che la verità che esiste è meramente relativa all'uomo, non l'avrebbe calunniato; essendo noto che questo sofista così diceva per cessare da sè la taccia di scettico, e che co' suoi discepoli poi si spiegava diversamente, insegnando aperto, che la verità non esiste: come ci viene attestato da tutta l'antichità.

E del pari, per addurre altro esempio, non si possono tacciare di malignità le riflessioni esposte nel *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee* (1) intorno agli scettici mascherati di tutti i tempi, i quali ci dicono bensì esistere la *verità*, ma per *verità*,

---

(1) Vol. IV, Sez. VI.

dichiarano poi d'intender altro da quello che intendono gli uomini tutti.

Ecco pertanto i pochi, semplici ed incontrastabili principj da me seguiti per addietro nella censura di G. D. Romagnosi, e quelli che mi guideranno altresì in questo scritto. Ogni schietta e leale censura appar necessariamente severa, perchè è severa la verità; ma a noi basta, per non doverne aver taccia, che questa nostra, sia ad un tempo giusta, moderata e decente.

Entriamo adunque subitamente nell'argomento, e per esser brevi e chiari, poniamo già fin dal principio le proposizioni che noi intendiamo di dimostrare.

II.

DOTTRINA RELIGIOSA DI G. D. ROMAGNOSI.

La dottrina di G. D. Romagnosi in alcuni punti è anti-cattolica. — 1.ª Proposizione.

Gli errori in morale e in religione di G. D. Romagnosi sono inorpellati e involti in uno stile oscuro, ma dalle sue stesse dichiarazioni appajono non pertanto fuori d'ogni dubitazione chiarissimi. — 2.ª Proposizione.

In queste due proposizioni e nelle loro prove si racchiude la nostra censura: cominciamo dal dimostrare la prima.

I. PROPOSIZIONE.

La dottrina di G D. Romagnosi in alcuni punti è anti-cattolica.

Quando io avrò dimostrato fino all' evidenza questa proposizione, ne verrà forse, che io con ciò condanni tutti gli estimatori delle opere di Romagnosi? Sarebbe questa una conseguenza bene strana!

Anzi io prendo volentieri l'occasione di dichiarare innanzi la sincera mia stima per molti degli ammiratori delle opere del Romagnosi, e specialmente per una gioventù che ha mostrato insieme amore al sapere, e bel cuore onorando quest' uomo riputato.

Dico di più, la causa della verità e sanità della dottrina sparsa nelle opere di un autore, è quasi sempre diversa dalla causa della stessa persona dell' autore, non che da quella de' suoi estimatori: la prima è questione di *teoria* e pubblica; la seconda è questione di *pratica* e privata, in cui niuno può entrare se non l'occhio di Dio. Perciò ne' miei scritti più volte ho distinte accuratamente queste due questioni, ed avvisato i lettori di non confonderle insieme.

Dopo di ciò, eccovi spiattellatamente alcuni errori di morale e di religione, che si rinvengono nelle opere del Romagnosi, i quali non si possono accordare certamente colla cattolica verità.

1.° Il Romagnosi dice, che la *durata senza tempo*, o sia l'eternità, la *perfezione somma astratta*, e l'*assoluto*, che non è altro che Dio stesso, sono *ultra-astrazioni;* e dichiarasi « antorizzato a lasciarle da una parte, e di farne conto « come gli scolastici delle loro chimere, di cui così spesso « facevano menzione nelle loro logiche dottrine, e lasciarle « a chi vuole camminare nelle tenebre, e correre dietro ad « ombre di morte » (1).

Ma l'eternità, la perfezione somma, e Dio, sono i fondamenti del cattolicismo, come anco della religion naturale.

Dunque la dottrina del Romagnosi in questi punti è anti-cattolica.

2.° Il Romagnosi dice che « l'impenetrabile è assoluto, « perchè non si può trascendere da veruna potenza uma- « na » (2), e poi dice che « l'impenetrabile riguarda le cause pri- « me » (3), e che sulle disposizioni dell'economia divina riguardante la natura umana « convien far punto » (4), escludendone anche le cognizioni positive e storiche, non solo le filosofiche.

Ma il cattolicismo ci svela l'economia divina risguardante la natura umana, anzi non tratta, si può dire, che di questa sublime e consolante economia, e ci dà in mano de' documenti storici, che ci dichiara infallibili, i quali manifestano inoltre

(1) *Vedute fondamentali dell' arte logica,* lib. I, c. VI, sez. II.

(2) *Che cosa è la mente sana?* Ragione del discorso.

(3) *Che cosa è la mente sana?* Ragione del discorso.

(4) *Vedute fondamentali ecc.* Lib. II, cap. VII, 34.

le disposizioni divine e positive circa i destini dell' umana specie.

Dunque la dottrina del Romagnosi in questa parte non si concilia colla dottrina cattolica.

3.° Il Romagnosi toglie a mostrare, esser cosa impossibile ed assurda che il mare abbia coperte le più alte montagne(1).

All' incontro la dottrina cattolica insegna che il mare ha coperte le più alte montagne: *opertique sunt omnes montes excelsi sub universo coelo* (2).

Dunque la dottrina del Romagnosi, rispetto a questo, non s' accorda colla dottrina cattolica.

4.° Il Romagnosi dice che la questione dell'origine della specie umana è insolubile da qualsiasi filosofia che usi prove sì naturali che tradizionali (3).

---

(1) *Cenni sui limiti e sulla direzione degli studj storici*, premessi al libro dell' Janelli.

(2) Gen. VII, 19. Dal non esservi sulle più alte montagne corpi marini, si può forse inferire per necessaria illazione, che le più alte montagne non sieno mai state coperte dalle acque? L'inferirne questo, sarebbe *ignoranza* in pari tempo di geologia e di logica. E di vero, se non si trovano corpi marini sulle più alte montagne, vi si trovano tuttavia indubitabili segni, che anch'esse le più alte montagne hanno subita l' azione delle acque: i vestigi del mare stanno dappertutto; e benchè qui non farebbero bisogno autorità a provare cosa sì notoria, tuttavia recherò il testimonio di un autore che non sarà poi un ignorante in geologia. « Eleviamoci ancora, scrive questo autore, approssimiamoci alle grandi creste, alle sommità più elevate « delle grandi catene: ben presto questi rimasugli d'animali marini, queste « innumerevoli conchiglie, si fanno più rade, e poi dispajono affatto: noi « arriviamo a dei sedimenti di un'altra natura, che non contengono vestigi « di esseri viventi. Tuttavia mostrano bene, attesa la loro cristallizzazione « e la loro stratificazione, che quei sedimenti si son formati di un liquido; « attesa la loro situazione obliqua ed a scarpa, che si sono rovesciati; atteso il modo onde s' internano sotto i sedimenti di conchiglie, che si sono « formati prima di questi; e finalmente, attesa l' altezza a cui s'elevano le « loro punte aguzze e nude su tutti i sedimenti conchigliarj, che le loro « sommità non sono state più coperte dal mare dopo che ne sono uscite « col raddrizzarsi ». Questo autore è il B. Cuvier (*Recherches sur les ossemens fossiles des quadrupedes*, Discours préliminaire).

E qui vuol notarsi, che come l'ammettere che le più alte montagne dimostrano in sè vestigi di mare, non è ancora un aver provato il diluvio; così il negare che le montagne tutte non sieno state sommerse nel mare, è ad un tempo negare il diluvio, e non saper covelle di geologia.

(3) *Cenni sui limiti e sulla direzione degli studj storici*, premessi al libro dell'Janelli.

Il cattolicismo insegna esistere dei monumenti certi dell'origine della specie umana, una *tradizione* infallibile, protetta da Dio stesso contro ogni errore: il cattolicismo dell'origine *storica* della specie umana fa un dogma, il primo de' dogmi, il fondamento degli altri.

La dottrina romagnosiana dunque è anti-cattolica.

5.° Il Romagnosi attribuisce al solo fanatismo il lasciarsi uccidere per mantenere la propria religione, e riprende la politica intollerante perchè s'oppone al *fanatismo*. Le sue proprie parole sono queste: « La politica intollerante viene delusa o « dal *fanatismo* di chi ha una religione, o dalla ipocrisia di « chi non ne ha nessuna. E primo dal fanatismo. Chi non « teme la morte e i tormenti, non teme veruna potenza uma- « na, e può attentar tutto contro la potenza umana. È proprio « del *fanatismo* di produrre questo disprezzo dei tormenti e « della morte. Una ricompensa infinitamente maggiore annessa « alla resistenza, *creduta* santa e fortemente desiderata come « mezzo di premio, messa sulla bilancia della persecuzione, « trasporta l'uomo al di sopra delle prigioni e dei roghi, e « delude l'impero delle umane podestà. Egli adunque o affronta « imperterrito il carnefice, o alza arditamente il vessillo della « ribellione » (1).

All'incontro il cattolicismo insegna, che i suoi seguaci che si lasciarono uccidere da' tiranni per la confessione della fede, nol fecero per *fanatismo*; e invece di *fanatici*, li chiama *martiri*, e li onora sugli altari.

La dottrina di Romagnosi è dunque di nuovo in contraddizione diretta col cattolicismo.

A queste cose ci sembra che nessuno possa rispondere. Ma poichè fu taluno, che a provare la dottrina religiosa del Romagnosi non aver difetto, anzi essere sublimemente pura, citò il libro intitolato *Assunto Primo ecc.*, cioè quello dal quale abbiamo estratto il luogo ultimamente riferito, nel quale i *martiri* vengono accomunati co' fanatici; e dopo recatene alcune parole, non senza averle prima circoncise, pieno d'entusiasmo esclamò: « Dica lo spassionato lettore, qual è l'uomo che ai « nostri giorni possa vantarsi d'avere a proposito di altri ar-

(1) *Assunto primo della scienza del diritto naturale*, § XXXVI.

« gomenti più degnamente ragionato della Religione e di Dio! »; perciò noi crediamo non essere inopportuno l'osservare, che le parole recate del libro dell' *Assunto Primo* non possono in nessuna maniera dimostrare che la dottrina del nostro giureconsulto sia conforme al cattolicismo, per le seguenti ragioni:

1.° Perchè alcune poche parole, o alcuni pochi passi di un autore, sebbene privi d'errore, non dimostrano che l'autore sia immune di errore negli altri luoghi delle sue opere.

2.° Perchè in que' passi non si parla della religione, che in relazione alla politica, il che non esaurisce la dottrina religiosa.

3.° Perchè in que' passi non si accennano che alcune verità religiose fondamentali; e di molte altre, nelle quali potrebbe giacere l'errore, non si fa menzione.

4.° Perchè que' passi sono recisi dal loro contesto, nel quale essi danno sgraziatamente una dottrina che non si affà punto nè poco con quella del cattolicismo.

5.° Finalmente perchè negli stessi passi recisi a studio per darci il meglio della religiosa dottrina di Romagnosi, vi sono degli equivoci e delle nebbie.

Queste due ultime ragioni hanno bisogno d'essere provate; ed eccoci a farlo. Cominciamo da quest' ultima.

Dico, che nelle stesse parole del Romagnosi, recate in prova della purità di sua dottrina religiosa, si scorgono degli equivoci e delle nebbie: addurrò prima quelle parole, e poi farò notare il difetto non dubbio che vi si cova.

a) « La Fede ha per primo fondamento o la dimostrazio-« ne o l' autorità ».

Questo è falso: la Fede, secondo il cattolicismo, non ha per primo suo fondamento, che l' autorità di Dio rivelante.

b) Dopo aver detto: « La Fede ha per primo suo fonda-« mento o la *dimostrazione* o *l' autorità*. L' opera è determi-« nata dai motivi suggeriti dalla Fede », trae questa conseguenza. « La *scienza* e la *potenza* concorrono adunque nella re-« ligione ». Ognuno intende, che come la *scienza* si riferisce alla *dimostrazione*, così la *potenza* si riferisce all' *autorità*.

Ma la *potenza* di Maometto non si dee confondere colla *autorità* di Gesù Cristo, che non ebbe eserciti: l' *autorità* adunque nella religione non è già il medesimo che la *potenza;* nè si può sostituire sottomano l' una all' altra.

c) « È naturale il supporre che questo Ente (Iddio) vo-
« glia certi sentimenti e non certi altri; certe azioni e non
« certe altre; e che a certe azioni annetta la felicità, ed a
« certe altre l' infelicità, senza turbare per altro l' ordine sta-
« bilito in tutto l' universo ».

Qui non si tratta di *supposizioni*, ma di *verità* certe: nè solo è naturale, ma è necessario l' ammettere questa verità.

Iddio ha stabilito *un ordine in tutto l' universo*, cioè certe leggi fisse; ma egli ha riserbato poi a sè il diritto di fare delle eccezioni a queste leggi, e di turbare momentaneamente l' ordine con *de' miracoli*, pel fine di conseguire un altro ordine più sublime. Così insegna il cattolicismo.

Vengo ora a provare l' altra ragione, cioè, che tutto il contesto de' passi romagnosiani riferiti in prova della sua purità religiosa, dà una dottrina inconciliabile colla cattolica credenza.

Quei passi sono cavati dai §§ IV, XXXIV, XXXV, XXXVII dell' opera intitolata *Assunto Primo ecc.*: consideriamo adunque questi paragrafi nella loro integrità.

a) Primieramente in essi il Romagnosi confonde la *religione* colla *superstizione*, e parla dell' una e dell' altra come elle fossero una stessa cosa: del quale errore non vedrei qual maggiore potesse avervi e più indegno di un filosofo. Eccone i passi che il provano.

« La religione può divenire un abito morale dell' uomo:
« essa può divenire eziandio un abito sociale, allorchè è co-
« mune a molti; — ed allora nasce l' idea di chiesa, di sina-
« goga, di società religiosa, di setta ecc. ».

« Se più uomini convengono nello stabilire certi segni per
« professare esteriormente l' adorazione, se convengono in certe
« formole per esprimere la preghiera, se convengono che que-
« sti segni e queste formole sieno osservate come regole co-
« muni di culto esterno, allora si stabilisce un *rito* ».

La chiesa, la sinagoga, le sette, le società così dette religiose non si possono mettere insieme: perchè non si dee mescere in una buona filosofia quello che appartiene alla *superstizione*, e quello che appartiene alla *religione*.

Non basta poi che più uomini convengano nello stabilire certi *segni* e certe *formole*, perchè con ciò sia stabilito un *rito religioso*; questi segni e queste formole possono essere *superstiziose*, e per istabilire un rito veramente religioso deb-

bono essere prive di superstizione; oltre a ciò non tutti gli uomini che convengono insieme, valgono a stabilirle, perchè non si tratta di una libera *convenzione;* ma solo quelli il possono, che Dio a ciò ha destinati, o sia nello stato della legge di natura, o sia nello stato della legge scritta, o in quello di grazia.

b) Definisce la religione in questa maniera: « Quella credenza e quegli atti interni ed esterni che si credono *opportuni ad ottenère dati benefizj* dalla divinità, costituiscono « ogni religione » (1).

Niente di più erroneo di questa definizione. Qui non c'è solo il difetto di confondersi insieme tanto ciò che è veramente *religione*, quanto ciò che è riprovevole *superstizione;* ma di più si esclude la religione vera; non quadrando quella definizione se non a ciò che è mera *superstizione.* Si adegua così il culto sublime e *disinteressato* col quale i cristiani adorano Iddio in ispirito e verità, col culto abbominevole del salvaggio che castiga il suo *fetisce* perchè non gli ha fatta la grazia che dimandava.

Chi onora Iddio per gli *soli* benefizj che n'aspetta, non è religioso, nè uomo morale: è un misero superstizioso, e nulla più; egli fa servire Iddio a sè medesimo.

Alla vera religione è cosa essenziale l'*amor puro*, come alla vera morale, cioè un amore che nasce dal *dovere* e non dal piacere; un amore, che nasce dal conoscere che Iddio *merita* amore per le sue infinite perfezioni, anche se di ciò a noi non venisse vantaggio, anco astraendo da noi stessi.

Gli *utilitarj* adunque, fra' quali ha luogo Romagnosi, non possono aver giammai un concetto vero e puro della religione, nè della morale; perciocchè essi non possono concepire quello che è essenzialissimo alla religione ed alla morale, cioè che Iddio sia onorato ed amato anche per sè (come oggetto degno di stima ed amore), e non per noi soli (come mezzo a' nostri interessi).

c) Dopo di ciò, udiamo la definizione che il Romagnosi dà della *teologia:* « Il complesso delle *opinioni* intorno alla « natura ed al governo della divinità ».

---

(1) § XXXIV.

Qual mostruosa cosa non è cotesta teologia! Essa abbraccia nel suo seno tutti i più assurdi dogmi, tutte le più vane credenze, tutte le infinite variatissime e fra di loro pugnanti superstizioni che hanno insozzata la terra! La teologia di Romagnosi adunque nella sua massima parte non è altro che la storia delle pazzie, dei delitti e delle abbominazioni umane!

d) Passiamo alla definizione della *religione naturale*, e della *religione rivelata*.

« Se *si pensi*, dice il Romagnosi, che la divinità parli al-
« l'uomo per mezzo dell'ordine naturale, la religione dicesi
« naturale. Se poi *si pensi* che abbia parlato all'uomo a guisa
« d'altro uomo, la religione chiamasi rivelata » (1).

Che cosa dunque si esige, secondo questa dottrina, acciocchè v'abbia una religione rivelata?

« Che *si pensi* che Iddio abbia parlato all'uomo a guisa
« d'altro uomo », e nulla più!!!

Si fa presto in tal caso a produrre una *religione rivelata*, il nostro pensiero ne può produr molte in veglia, e molte parimente nel sonno!

Questa dottrina è anti-cattolica, giacchè la dottrina cattolica insegna 1.° che Dio dee avere realmente parlato acciocchè s'abbia una religione rivelata, e che non basta che ciò *si pensi* da chicchessia; 2.° che Iddio, rivelando i suoi dogmi ed i suoi precetti, non parla all'uomo *a guisa d'altro uomo*, ma in varie maniere, tutte degne di Dio, e infinitamente distanti dal modo onde un uomo parla a un altro uomo.

e) Anti-cattolica è parimente, fuori di ogni dubitazione, la dottrina del Romagnosi intorno le differenze che distinguono e partono in fra loro la religione *naturale* e la religione *rivelata*. Si odano attentamente le sue parole, che qui riferirò intere, e non mutilate, come altri fece caritatevolmente.

« Fra la religione naturale e la rivelata non vi può essere
« una reale ed intrinseca discrepanza ». Fin qui *transeat:* e poi seguita: « L'unica differenza sta solo nella promulgazio-
« ne della volontà *creduta* divina, imperocchè l'ordine naturale
« e morale si *considera* legge della stessa divinità rivelante.
« Dunque la religione rivelata non può essere *sostanzialmente*
« diversa dalla naturale ».

(1) § XXXV.

Qui si sciorinano de' gravissimi e potentissimi errori.

1.° *errore.* — Non basta che la volontà che si promulga sia *creduta* divina, ma dee essere divina realmente, per costituire una religione rivelata.

2.° *errore.* — *L'ordine naturale e morale* è legge della divinità, non perchè si *considera* esser tale, ma perchè è tale eziandio che non si consideri esser tale da quelli che non credono in Dio.

3.° *errore.* — *L'ordine naturale e morale* è volontà della divinità, ma non della *divinità rivelante*, se non si abusa della parola, eccetto che nel caso che Iddio riveli anche positivamente ciò che già si conosce pel lume della ragione naturalmente. Egli è una maniera falsa di parlare, usata ne' nostri tempi per illudere i semplici, l'applicare la parola *rivelazione* a ciò che si conosce per ragion naturale, col pretesto che Iddio è l'autore della ragione e della natura. Verissimo è che Iddio è l'autore della ragione e della natura; ma verissimo è pure, ch'egli ha parlato agli uomini anche *positivamente*, e che a questa sola estrema e positiva comunicazione del voler divino appartiene, nel modo comune di parlare, il nome di *rivelazione.*

4.° *errore.* — Ma l'error più grave e più manifesto si è quello di far consistere la differenza fra la religione rivelata, e la naturale *solo* nel modo della promulgazione; quasichè la rivelazione divina positiva non abbia aggiunto nulla alla legge naturale, ma abbia solo fatto sentire agli uomini quel medesimo, e nulla più, che l'ordine *naturale e morale* di ragione in sè conteneva.

La qual dottrina è anti-cattolica per più capi: perocchè il cattolicismo insegna al contrario, e comanda di credere,

1.° Che v'ha un *ordine soprannaturale*, diverso sostanzialmente dall'*ordine naturale.*

2.° Che Iddio, oltre molte cose appartenenti all'*ordine naturale e morale*, ha rivelato altresì molte di quelle che travalicavano quest'ordine, molti misterj superiori all'*umana* ragione.

3.° Che la rivelazione di un ordine soprannaturale e di misterj superiori all'umana ragione, ha portato di conseguenza un ampliamento ed un perfezionamento *sostanziale* all'ordine morale, scoprendovisi un nuovo e più sublime fine dell'uomo, delle nuove e più sublimi norme di operare venienti dalle nuove relazioni colla Divinità, e, aggiungendo altresì all'umanità

delle forze non comprese in essa, una nnova potenza (la grazia), che la rende atta ad adempire quella *nuova* e più sublime morale legislazione.

4.° Che finalmente vi sono anche nella rivelazione delle leggi e de' precetti *positivi divini*; i quali non differiscono da' naturali solo per la *promulgazione*, ma sì bene per la propria loro *entità* e sostanza.

Tntte queste quattro verità, essenziali al cristianesimo ed al cattolicismo, sono il contrario appunto di qnello che insegna il Romagnosi, ove dice che la religione rivelata non differisce dalla natnrale se non nella *promulgazione*, e che quella non è diversa sostanzialmente da questa.

f) Le consegnenze che il Romagnosi trae da questa sua dottrina sono tntte anti-cattoliche ed anti-cristiane, come la dottrina stessa da cui egli le trae.

Tale è qnella, che « l'nna (cioè la religione rivelata) non « può servire che di sussidio all'altra (cioè alla religione na- « tnrale), ed amendne di lor natura servir debbono a consa- « crare e sanzionare l'*ordine naturale* voluto dalla Divinità » (1): sogginngendo: — « Come la vela serve a guidar la nave, così « appunto la religione serve a guidare l'uomo negli affari tutti « della vita ».

Non è l'*ordine naturale*, o, come altrove dice lo stesso Romagnosi, « l'unico ordine morale di ragione », cui toglie a sancire la soprannatural religione (2); ma sì bene l'*ordine naturale modificato e perfezionato dall'ordine soprannaturale*; poichè v'ha anco un ordine soprannaturale, come osservammo; e non è vero, che sia *unico* l'ordine morale di ragione, avendovi qualche cosa di morale anche sopra la ragione naturale dell'uomo, qualche cosa che appartiene alla ragione illuminata da un altro lume veniente per grazia positivamente da Dio.

(1) Dice io più luoghi la stessa cosa, come nel § IV, ove così si esprime: « Si può dunque asserire, che oltre la sanzione naturale, Dio abbia « stabilito, dopo la terrestre vita, premj e pene per guarentire l'osservanza « della *legge di natura*: questo stabilimento diecsi sanziooe sopranoatura- « le ». Ma la sanzione soprannaturale non si limita alla *legge di natura*; ma guarentisce l'osservanza della legge positiva divina, che s'estende alla legge di natura ed anche alla legge rivelata. Fermandosi alla *legge naturale*, non passeremmo tutto al più la linea del Deismo.

(2) § XXXVII.

Quindi la religione rivelata non è un semplice *sussidio* alla religion naturale, quasi non sia ordinata, che a solo effettuar questa; ma è un ampliamento ed un *compimento sostanziale* di questa.

E in tale aggiunta, non di mera *sanzione*, ma di vera *legislazione* consiste appunto l'essenza del cristianesimo e del cattolicismo: e però la dottrina romagnosiana annienta l'essenza della cristiana e della cattolica religione. Nè con dir questo, io fo punto ingiuria al Romagnosi; perocchè non gli appongo nulla di falso; dico quello che è, perchè ho diritto di dire la verità, ho diritto di esporre le opinioni che egli il primo fece conte al pubblico, e perchè il pubblico stesso ha il bisogno ed il desiderio di essere illuminato.

Non è dunque la religione « una semplice *vela* che serve a guidar l'uomo negli affari tutti della vita »; essa di più è *bussola* che mostra il cammino, essa di più è quella che determina il porto a cui si dee navigare; e questo porto non sono gli *affari della vita*, i quali non costituiscono che de' puri *mezzi*, ma è un porto situato via oltre alla vita presente; è nella *vita futura*, alla qual sola convien dirigere e moderare tutti gli affari presenti della vita (1). Finalmente la Religione

(1) Il Romagnosi dice: « L'ordine naturale e morale si considera legge « della stessa Divinità rivelante. Dunque la religione rivelata non può es« sere sostanzialmente diversa dalla naturale ». Conseguenza falsa e antilogica, quand'anche la premessa non fosse soggetta ad eccezioni. Perocchè se l'*ordine naturale* è legge della Divinità, sta sempre in balía della Divinità stessa legislatrice il migliorare quell'ordine, e perciò modificarlo, se fa bisogno, anche sostanzialmente, quando non vogliamo sognare una divinità soggetta al Fato. A ragion d'esempio, l'*ordine naturale* vuole che l'uomo abbia tutta l'affezione a' proprj genitori: e l'ordine soprannaturale, perfezionando il naturale, vuole che ad essi in certi casi rinunzj, preferendo a loro Iddio: però Cristo disse: « Chi ama il padre e la madre più di me, « non è degno di me » (Matt. X); ecco qua una legge nuova, soprannaturale. Quello vuole che i genitori siano al sommo affezionati a' loro figliuoli: e l'ordine soprannaturale vuole che in paragone di Dio non li amino: « Chi ama il figliuolo o la figliuola più di me, non è degno di me » (Matt. X). Allo stesso modo, l'ordine naturale e sociale voleva che gli Apostoli ubbidissero alla Sinagoga, che loro vietava di predicare Gesù Cristo; ma essi hanno un'altra legge soprannaturale, che modifica la legge naturale e sociale, e a questa ricorrono nella loro risposta, dicendo: *Si justum est in conspectu Dei vos potius audire, quam Deum, judicate* (*Act. IV*). Questo

è anche *vento* propizio che impinge la nave al fortunato porto al quale essa è volta.

Tale è la dottrina cattolica, e l'opposto è la dottrina romagnosiana: considerino queste cose gli ammiratori del Romagnosi: ne sieno giudici tutti i cristiani cattolici.

Io avrei troppe altre cose ancora da osservare, opposte alla cattolica dottrina, senza uscire da quei capitoli dell'*Assunto Primo*, che furon citati come il fiore della dottrina religiosa del nostro giureconsulto; ma voglio finirla, parendomi che soprabbasti il detto alla dimostrazione del mio assunto, che fu, « la dottrina di Romagnosi essere in molti punti indubitatamente opposta alla dottrina cattolica ».

II. PROPOSIZIONE.

Gli errori del Romagnosi sono inorpellati e involti in uno stile oscuro; ma dalle sue stesse dichiarazioni però appajono non pertanto fuori d'ogni dubitazione chiarissimi.

Che gli errori notati nel Romagnosi appariscano indubitati, fu reso evidente colle prove della proposizione prima.

---

prova che l'*ordine naturale* non è immutabile se non ne' suoi primi ed *astratti* principj; ma che nella parte di quest'*ordine naturale*, che vien formata dalle applicazioni e conseguenze de' principj, egli è mutabile col mutarsi delle circostanze esterne a cui si applica, e specialmente è mutabile da Dio, che l'ha costituito: nè egli è già mutabile in peggio, ma in meglio, cioè è mutabile d'imperfetto in perfetto; il che veramente fu fatto, secondo la dottrina cattolica, mediante la rivelazione compita colla venuta di nostro Signore Gesù Cristo.

Erra parimente il Romagnosi, dicendo che « l'ordine sociale è cosa imperiosamente voluta dall'ordine naturale stabilito dalla Divinità. Dunque « la religione rivelata non può essere che conforme all'ordine sociale, divenendo mezzo alla di lui esecuzione » (§ XXXVI). *L'ordine sociale* non è solamente voluto dall'*ordine naturale*, ma è voluto dall'*ordine naturale modificato dalla legge rivelata*; e però la religione rivelata non è solo mezzo all'esecuzione dell'ordine sociale quale è voluto dall'ordine naturale, ma essa è quella che in parte *determina* e *prescrive* come quest'ordine sociale deve essere composto e modificato. L'ordine sociale vero adunque quale è voluto dall'ordine naturale, *ubbidisce* alla rivelazione, e si rende perfetto ubbidendo e conformandosi ad essa; la qual venendo da Dio e non dagli uomini, non ha errore alcuno: di che avviene che si modifichi e perfezioni dalla rivelazione divina l'*ordine sociale*, appunto allo stesso modo come da essa si modifica e si perfeziona l'*ordine naturale*.

Che poi lo stile del Romagnosi sia oscuro, ognuno il vede, il confessa ogni onesto, comechè tenero di tale scrittore, se pur non vuol dir luce alle tenebre, e tenebre alla luce. E però lo stesso valente autore della mente di G. D. Romagnosi, non sospetto giudice in questa causa, afferma « che spesso il « linguaggio dell' autore della Genesi del Diritto penale è inu« tilmente avviluppato in frasi e parole scientifiche, la cui « oscurità non sempre può essere perdonata alla profonda loro « forza significativa ». Ninna maraviglia adunque, che anche gli errori morali e religiosi s'avvolgano nella stessa oscurità, sebbene abbiano profondità molta ed importanza.

Ma io dissi di più, ed è questo che debbo provare; io dissi, che gli errori religiosi e morali di Romagnosi si presentano ne' suoi libri in un modo assolutamente velato, come di chi teme di sollevar contro a sè la pubblica opinione. Io lo dissi, ed io il proverò.

Ma prima di farmi alle prove, mi si permetta di far udire con che finezza un suo ammiratore faccia in questa parte la difesa di Romagnosi. Si notino bene le sue parole:

« Gli scrittori che stanno preparando la vita letteraria di « Romagnosi, e quanti in Italia udirono parlare di quell' Uo« mo grande e virtuoso, non gli diranno certamente ch' egli « fosse timido amico al vero per viltà e perfidia; e piuttosto « gli apporranno pur troppo l'opposto estremo ».

Queste ultime parole contengono ciò che si può desiderare di meglio. Il Romagnosi ha parlato *troppo chiaro*, secondo il parere de' suoi amici! Egli dovea tener più celato! Avea dunque delle cose da tenersi in seno? Chi non vede, che con questa difesa, si dimostra ella sola la nostra proposizione? Ma rechiamo tuttavia degli esempj a maggior confermazione dell'assunto da noi preso.

1.° Il Romagnosi dice, che della *durata senza tempo*, della *somma perfezione astratta*, e dell' *assoluto*, il che è quanto dire dell'eternità di Dio (1), egli fa quel conto che della chi-

(1) Romagnosi commenta sè stesso in un luogo delle sue « Osservazioni « sulla Scienza Nuova di Vico », parlando del *teismo naturale*, cioè del modo onde gli uomini delle diverse nazioni naturalmente vennero ad ammettere un Dio: e attribuisce l'essere venuti gli uomini ad ammettere un Dio, « a quella legge interiore, la quale fa trasportare le idee nostre e tutti

mera facevano gli scolastici, la quale però nei loro libri essi di spesso menzionavano. Ma questa bella cosa la dice egli aperto? la dice in modo che non resti dubbio di ciò che dice? — Sì; ma aperto e schietto, no: udiamo le sue parole.

« Sotto il nome di *ultra-astrazioni* io intendo que' prodotti « immaginarj ne' quali l'uniformare e l'aggrandire vengono « spinti all'ultimo segno escogitabile. Tale è per esempio la « sostanza unica di Spinoza, lo spazio immenso per tutti i « versi da Newton appellato sensorio di Dio, la durata senza « tempo, la perfezione astratta, in fine l'assoluto. Tutti questi « concepimenti derivano in sostanza dal convertire una rela- « zione in entità, e ragionarvi sopra, come appunto fanno i « matematici colle loro infinità, le quali appartengono appunto « a queste ultra-astrazioni. Io non voglio per ora dir nulla « del loro valore ontologico, e però non definisco se entrar « possono nel conto di merci logiche. L'istinto mentale non « basterebbe a soddisfare alla decisione; perocchè allora il « politeismo, e ogni altra illusione dovrebbero assumersi come « fonti di verità: dirò solamente ciò che Leibnitz disse del- « l'infinito matematico, cioè che queste ultra-astrazioni non « istanno dentro, ma fuori del calcolo.

« noi stessi fuori di noi, e ci fa immagioare esseri umani foggiati anche « faotasticameote come operatori delle cose esteroe alle quali ci è forza di « ubbidire ».

Nè solo fa oascere da questa legge ingannevole della nostra natura le divinità delle genti, ma ben anco Iddio scientificamente considerato, soggiongcodo: « Il Dio stesso de' filosofi, che altro è in sè stesso? Fuorchè « l'uomo ioteriore, senza limiti e senza difetti, *fatto* autore e conservatore « di tutto l'universo? Che cosa sono i di lui attributi? Fuorchè gli omani « elevati ad uo infinito di potenza e di perfezione? Ma questa astratta ed « eminente idea è un'ultima *creazione* della ragione sviluppata e matura ». Il concetto naturale adunque di Dio, che hanno avuto le nazioni tutte siccome anco tutte le scuole de' filosofi, nasce unicamente da un inganoo essenziale alla nostra natura, cioè da quella singolar legge che ci sforza di trasportare le idee nostre e tutti noi stessi fuori di noi!! — Iddio è dunque una creazione nostra allusoria, fatale!! — Egli è inutile dopo di ciò l'osservare, che quando fosse vero quello che qui dice il Romagnosi, quando fosse vero quest' *idealismo trascendentale*, qualsivoglia rivelazione esterna e reale (non, di nuovo, illusoria) sarebbe impossibile. Perocchè la credenza in un Dio è supposta dalla rivelazione: nè la rivelazione potrebbe emendare la natura, se questa ci ingannasse per una legge a lei essenziale. Qual rivelazione poi potrebbe uscire da un Dio chimerico?

« Ad ogni modo io sono autorizzato a lasciarle da una
« parte, e di farne conto come gli scolastici della loro chi-
« mera, di cui sì spesso facevano menzione nelle loro logiche
« dottrine, e di lasciarle a chi vuole camminare nelle tenebre
« e correre dietro ad ombre di morte ».

Sul qual passo io feci già in un mio libro le seguenti riflessioni:

« 1.° In esso egli ci mette insieme un sistema panteistico,
« quello di Spinoza, e una ardita e gratuita opinione di
« Newton, con due o tre proposizioni, che per molti altri filo-
« sofi sono verità delle più inconcusse, e per tutti i cristiani
« sono de' veri dogmi religiosi, cioè 1.° la durata senza tempo,
« o sia l'eternità, 2.° la perfezione somma astratta, e l'assoluto,
« o sia Dio. Questo amalgamamento di veri così rispettabili
« ed angusti non meno in filosofia che in religione, con delle
« empietà e delle stranezze, è cosa che sola basta a dar no-
« tizia chiara di un uomo che non è sciocco, e che non può
« credersi non avvertire a quello che dice ».

« 2.° Or egli dichiara di tutte queste dottrine di sì di-
« verso genere affastellate insieme, ch'egli « non vuol dir nulla
« del loro valore ontologico, e non vuol definire se entrare
« possano nel conto di merci logiche ». Ma però notate bene,
« che nello stesso tempo che egli vi fa questa dichiarazione,
« vi dice ancora francamente, *a*) che quelle dottrine sono
« *prodotti immaginarj*; *b*) che tutti questi concepimenti deri-
« vano dal convertire una *relazione* in *entità*, il che è quanto
« dire, in errori madornali, come appunto è il prendere una
« mera relazione per una cosa reale; *c*) che non istanno den-
« tro, ma fuori del calcolo; *d*) che si può lasciarli da parte,
« risguardandoli come la chimera degli scolastici, cioè come
« un essere fantastico; privo al tutto di realtà; *e*) finalmente
« ch'egli crede di poter lasciare quelle dottrine a chi vuol
« camminare nelle tenebre, e correre dietro ad ombre di
« morte!! ».

Il Romagnosi adunque insegna i suoi errori in un modo *prudente*, evitando di urtare di fronte la opinione pubblica: è egli che ci dichiara colla sua *propria bocca*, che fa uso di Dio, e di altre tali *ultra astrazioni*, come gli scolastici facevano frequente uso della chimera. Non è il Romagnosi buon interprete di sè stesso?

3.° Il Romagnosi dice, che dell'economia divina sulla vita futura non si può saper *niente*, che è cosa impenetrabile. Ma poichè questo offenderebbe gli orecchi de' cristiani, egli aggiunge queste parole: « Essa non abbisogna delle arguzie « della filosofia per assicurare il suo trionfo ». Ora ognuno sa, come il Romagnosi commetta il perfezionamento umano alla filosofia: non è dunque sincero quando finge di spregiare tutto ad un tratto la filosofia come madre di arguzie, e vuol far credere che la religione non abbia bisogno di lei. Però io facevo già sopra questa sua scappata le seguenti osservazioni.

« Non fa maraviglia, se dica in un luogo, che « il limite « dell'impenetrabile riguarda le cause prime », dopo aver « detto, che « l'impenetrabile è assoluto, perchè non si può « trascendere da veruna potenza umana ». E tuttavia fa ma- « raviglia la maniera onde esclude la filosofia dall' economia « divina sulla vita futura, perocchè dice, che « essa non ab- « bisogna delle arguzie della filosofia per assicurare il suo « trionfo ». Anche coloro i quali sono persuasissimi di questa « sentenza, converranno meco, che essa non può essere sin- « cera in bocca del Romagnosi; che essa pare anzi contenere « un dispregio affettato della filosofia, alla quale in tanti luo- « ghi lo stesso Romagnosi commette l'umano perfezionamento. « Piuttosto il dividere sì fattamente la filosofia dalla religione, « e il non volere che quella si mescoli punto nè poco delle « *cause prime*, e degli eterni destini dell'uomo, potrebbe in- « durre altri a credere che si voglia con ciò stabilire una « filosofia al tutto materiale, e, mi si permetta il vocabolo « per ributtante ch'egli possa parere, atea ».

Il Romagnosi adunque cerca di cessare da sè l'odiosità che gli potessero procurare gli errori gravissimi toccanti la morale e la religione, di cui sono sgraziatamente macchiate le sue opere.

4.° Volendo accennare le ebraiche tradizioni contenute nelle divine Scritture, nè osando chiamarle col loro nome, usa delle espressioni di *cosmogonie caldaiche* e di *leggende cabalistiche* (1).

---

(1) Vedi la mia opera del *Rinnovamento della filosofia* ec. Milano, 1836, lib. III, c. XXXIV. Il B. Cuvier fa uso di queste *leggende cabalistiche* come de' più autorevoli, de' più certi e de' più antichi monumenti del genere

Non è dunque il Romagnosi un aperto e sincero scrittore.

5.° Il Romagnosi parla di *verità* e di *certezza*; ma per occultare lo scetticismo del suo sistema, dà a queste parole un significato diverso da quello che si hanno, un significato che vale non-verità e non-certezza (1).

6.° Il Romagnosi parla di religione e di Dio; ma conservando queste parole, vi suppone un altro significato che le rende non-religione, non-Dio (2).

7.° Il Romagnosi parla di rivelazione, ma per rivelazione intende non-rivelazione (3).

E sarei infinito, ove volessi mietere l'abbondantissima messe di questo campo: tengo adunque in serbo il rimanente, stimando più che sufficienti i fatti addotti ad una piena dimostrazione della seconda mia proposizione.

E queste poche considerazioni otterranno pienamente lo scopo pel quale furono scritte, se elle potranno fare accorti i miei connazionali del fermento d'errore che nelle opere del piacentino giureconsulto è nascosto, e che alcuni ancora rifuggono dal riconoscervi; se, dopo di esse, niuno più giurerà nelle parole di tal maestro; se cogli occhi aperti, e non abbaccinati dal calore dell'entusiasmo, ciascuno vorrà vedere il fondo, prima di celebrar la dottrina; se finalmente le merci importate non saranno più messe in commercio prima che abbian passata l'opportuna quarantina nel lazzeretto.

Inganna troppo sovente la generosa gioventù italiana il commendabilissimo affetto dell'amor patrio. Anche questo, come tutti gli altri sentimenti del cuore, ha bisogno di essere dal tranquillo lume della ragione preceduto e guidato: chè altramente operare potrebbe a ruina di sè stesso e delle sue sante intenzioni. Persuadiamoci pure, che qualsivoglia speranza di

---

umano, nel suo *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changemens qu'elles ont produits dans le règne animal. Paris* 1824.

Questo prova che l'essere un buon *geologo*, non impedisce l'essere un buon *critico*.

(1) Questo è dimostrato evidentemente nella mia opera del *Rinnovamento della filosofia* ec., lib. III, c. XXXIII-XXXVI, a cui rimetto il lettore.

(2) Abbiam già veduto come egli spiega il teismo naturale, facc. 315.

(3) Cioè egli intende un effetto della natura umana soggetta alle leggi dell'idealismo. Vedi di sopra, facc. 305.

giovare alla nobilissima e carissima patria che il cielo ci ha data in sorte, avrebbe un fondamento fragile ed ingannoso s'egli consistesse in ciò che è erroneo, o in ciò che è ingiusto: la verità, la ginstizia, la legalità stessa in qnanto veste ed assicura quella e qnesta, e finalmente la religione, comignolo dell'angusto edificio morale, sono i soli mezzi salutari e certissimi, co' qnali pnò essere da' snoi degni figlinoli onorata ed amata l'Italia: ne abbiamo per mallevatrice la Provvidenza.

B. CONSTANT
E
I SAN-SIMONIANI

La prima edizione di quest'operetta è quella di Milano, eseguita coi nostri tipi, 1834.

La prima delle due Dissertazioni ch'essa contiene fu stampata in francese a Lyon, 1837.

FRAMMENTI

DI UNA

STORIA DELLA EMPIETÀ

Che l'umana società oggidì sia gravemente ammalata, non è alcuno che dubiti. La diversità delle opinioni comincia, quando si viene a definire che qualità di morbo l'affligga, e quali medicine le si debbano applicare. Ed egli è questa disparità di pareri, questa incertezza ed esitazione di quelli che presedono alla cura di una sì ragguardevole inferma, che rende gli amici di lei dubbiosi, ansii, accorati sull'esito della malattia.

Il presente libretto contiene due discorsi accademici. Secondo il titolo che mostrano in fronte, l'uno confuta gli errori di Constant circa la religione, l'altro quelli de' San-Simoniani: ambedue hanno uno scopo più generale, investigano il carattere di quella malattia che strazia con sì profondi dolori l'umanità, e cercano ridurre ad unità di principio que' sintomi tanti, e sì strani, e sì contradditorj, e sì infidi, che mettono in disperazione la scienza dei Dottori, e rendono mendaci gli aforismi più celebrati. Conosciuta la cagione della malattia, è facile conoscere qual cura le si convenga.

L'autore, sebbene sembri da questo, che intenda di presentare nel presente libro « un consulto medico »; tuttavia sa di non

essere un Dottore, ma un amico di casa. E chi ignora, che gli amici hanno sempre a proporre qualche rimedio a chi amano e veggon languire?

Egli fa voti ardenti, perchè Iddio nell' ira sua non accechi quelli che sono destinati a fare l'ufficio di medici del genere umano! Il suo furore non è mai maggiore di allora, che punisce il mondo con tali tenebre.

I.

BENIAMINO CONSTANT.

Con animo grato, come ad onore conferitomi, io tolgo a ubbidire, o Signori (1), al comando che mi è fatto di dovervi intertenere alquanto ragionando intorno a quell'opera, colla quale Beniamino Constant pretende dimostrare (2) « che il sentimento religioso, naturale all'uomo, sia il principio di tutte le religioni, le quali agli occhi suoi non sono più che altrettante manifestazioni di quel sentimento. Poichè quel sentimento cerca di manifestarsi: e non riesce però mai a poter esprimere sè stesso compiutamente; chè tutte le forme esteriori ch'egli ritrova sono a lui inadeguate, e riman sempre in esso qualche cosa d'immenso, d'infinito, che non può circoscriversi, e non può rappresentarsi. Di qui, secondo il Constant, tutte le religioni sono in continuo mutare, e niuna consegue fermo stato giammai: le forme esteriori prese dal sentimento religioso si fanno troppo anguste dopo alcun tempo; e allora il sentimento le depone, e ne cerca di nuove più dignitose e più ampie, le quali pure alla loro volta egli disdegna e rimuta con altre migliori ».

Ella è la legge della perfettibilità, voi lo vedete, o Signori, che Beniamino Constant applica alle cose divine, come alle

---

(1) Questo ragionamento fu letto nell'Accademia Romana di Religione Cattolica il luglio del MDCCCXXIX.

(2) L'opera di cui si parla ha per titolo: *De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements.*

umane. Egli si avvisa di poter assai leggermente spiegare con questa legge di perfettibilità, il fatto delle varie religioni che comparvero sopra la terra, delle loro fortune, e de' loro mutamenti. E a veruna egli non fa eccezione; sottomette alla legge stessa il culto mosaico e l'idolatria, il cristianesimo e l'islamismo, e le vere religioni e le false; il che è quanto dire, quello che è religione, e quello che non è fuori solo che di nome; e ravvolgendo insieme, e mettendo sotto una stessa categoria la realità e l'apparenza, considera tutti que' complessi di opinioni e di pratiche a cui fu applicata dagli uomini bene o male la denominazione di religione, siccome altrettante forme esteriori di uno stesso interiore sentimento religioso, che confuso, indeterminato, incondito si giace nel fondo della umanità, e da questa viene quasi direbbesi incorporato e messo alla luce (1).

(1) Collocare sotto una stessa categoria tutte le religioni senza distinzione, e parlare di tutte insieme come di uno stesso genere di cose, è un supporre per dimostrato antecedentemente, che fra le religioni non ve n'ha pur una, a cui, in preferenza dell'altre, competa l'attributo di assoluta e intera verità. Poichè se una ve n'avesse al tutto vera, questa sola avrebbe la natura di religione, e le altre non sarebbero per avventura religioni meglio che la pittura o la statua di un uomo sia un uomo. Ora tale supposizione ripugna direttamente al sistema cattolico, nè può essere ammessa da uomo alcuno, il quale professi una religione quale si voglia. Per chi scrive adunque il signor Constant? Se per soli quelli che gli lasciano passare un tale supposto, sul quale egli fabbrica tutto l'edificio dell'opera sua, da vero che scrive per pochi; chè assai pochi sono e furon sempre coloro, i quali nessuna religione credano nè professino. I molti lo arresteranno adunque nel primo suo muovere, e dirannogli per avventura: « Adagio a ma' passi: voi trattate tutte le religioni per egual modo, senza notar differenza essenziale dall'una all'altra; ma questo non vi concediamo noi, senza che ce ne diate le prove; chè ci condurreste dove ben vi aggrada, menandovi buona una sì grave e sì gratuita supposizione. Sta dunque a voi di mostrarci prima, che la superstizione e la religione siano una cosa medesima, e che tutti i culti e le credenze che hanno ed ebbero i diversi popoli della terra, possano a buona ragione meritare ugualmente e nel senso medesimo il nome di religione. Senza fermarvi prima un poco con noi chiarendoci di tutto questo, e noi vi lascieremo andare e non vi verremo appresso; perciocchè, sbagliato il principio, voi appoggereste tutti i vostri ragionamenti in sull'aria, i quali stramazzerebbero da sè stessi ». In vero l'opera del signor Constant, colla quale imprende a dimostrare che tutte le credenze e pratiche che si chiamarono religioni, trassero il loro nascimento dalla stessa origine, cioè da un istinto o sentimento religioso essenziale alla umana na-

Di qui conseguita, che lo spirito umano, mediante il sentimento religioso che gli è proprio, fu quello che inventò e foggiò le molte e varie maniere di religioni; le quali non si distinguono oggimai più in fra loro, come per lo passato, dalla differenza del vero e del falso, del rivelato e dell'inventato, del divino e dell'umano; ma solo dall'essere espressioni ora alquanto più auguste e povere, ora alquanto più maestose e ricche di un medesimo sentimento connaturale all'uomo e in continuo conato di determinarsi, specificarsi e per così dire figurarsi; il quale conato non cessa mai, perchè il sentimento non rinviene mai, da potersene vestire, altro che forme imperfette, attesa la necessaria limitazione inerente a tutte le fogge esteriori; quindi non è mai soddisfatto; è sempre lungi dal suo termine; e non gli resta che di tendere almeno ad accostarvisi, cioè ad accostarsi alla intera comunicazione di sè, a cui aspira tanto focosamente, ma indarno, per non trovarsi, come diceva-

---

tura, suppone per dimostrato, che tutti questi culti e credenze non differiscano nel loro fondo, come differisce dalla finzione la verità; giacchè se di tanto differissero, fino a bel principio si renderebbe manifesto l'assurdo della sua tesi, che sola una cagione producesse effetti fra sè dirittamente contrarj come è il vero e il falso, e che ciò che produce la verità, sia il principio medesimo che distrugge e corrompe la verità, producendo la finzione. Di ciò consegue, che il difetto dell'opera del sig. Constant è profondo e radicale, è un primo supposto senza prova, un errore logico nel principio stesso da cui partono e sono guidate continuamente tutte le sue parole.

Or, che vale che un uomo mostri valor d'ingegno nel tirare dirittamente delle conseguenze, se prima sbaglia di grosso nel principio, da cui tutte le conseguenze dipartono?

Ancora un'osservazione. Nell'opera del signor Constant si recano in mezzo de' fatti in abbondanza: ottimamente: ai fatti si dee appellare: qui andiamo d'accordo. Ma di poi, che ci giova abbondanza di fatti, se innanzi a' fatti sta un sistema, se precede una teoria che domina su' fatti stessi, gratuita, indimostrata, falsa? Il buon metodo in tal caso non è che apparente; i lettori superficiali, ove veggano molte citazioni di fatti, sono pronti a prendere l'autore per un filosofo esatto; e i profondi non ci veggono che un abuso del metodo positivo, uno sprecamento di que' fatti, che si stirano e storpiano, o presentano profilati a quel modo che bene stiano al sistema; il che è un lacciuolo teso alla semplicità de' lettori. Tale è l'opera del sig. Constant relativamente al metodo: un abuso di astrazione, un sistema senza prova, un pregiudizio che presiede secretamente a una lunga serie di fatti infedelissimamente riferiti.

mo, nella natura delle cose, significazioni e rivelazioni esterne che non sieno infinitamente più ristrette di quel sentimento, e però inette a capirlo tutto in sè medesime. Indi l'autor nostro spiega il fatto dell'attività religiosa dell'uman genere. Un bisogno sempre lo preme; e non può soddisfarvi, perchè non esiste l'oggetto con che il possa; e questo bisogno lo stimola e sollecita a inventare sempre nuove religioni (1). Per tal modo, secondo il nostro filosofo, tutte le religioni, senza eccezione alcuna, hanno una stessa sorgente, che è questo misterioso bisogno di vestire con forme esterne il sentimento religioso! Così lo spirito umano si è finalmente sollevato, ed è

(1) L'affinità che ha questo sistema religioso di Constant col sistema di quelli che mettono il fine dell'uomo in una speranza che non viene mai soddisfatta, e che delusa sempre, sempre rinasce, è degna della più grande attenzione degli uomini pensatori. Il sistema che vorrebbe fissar l'uomo nella illusione, appagandolo di nulla più che di una illusoria speranza, è il più strano, il più pazzo che si possa immaginare, e non è leggier cosa spiegare come sia potuto cadere in mente di uomo. E pure egli ci è caduto di fatto: di più, egli è un sistema comune! noi l'abbiamo dimostrato nel *Saggio sulla Speranza*. In tanto assurdo e disperato sistema, chi porrà attenzione, troverà che vanno a terminare in ultimo tutti quegli scrittori, che, abbandonata la traccia della religione e della morale, stabiliscono a loro nume il piacere. Il Gioja in Italia finì a cadere in questa stranezza di felicità consistente in perpetua illusione, per via al tutto diversa da quella di Ugo Foscolo, che cantò questa dottrina desolante, e la vestì il primo di un linguaggio esplicito e filosofico (Ved. la *Breve Esposizione della Filosofia di Melchiorre Gioja*, XXXIX e segg.).

E il sistema religioso di Constant che è altro se non un applicare alla religione quel sì strano principio che si trova nelle opere di Hobbes, di Elvezio, di Foscolo e di Gioja, e che viene più o meno espressamente accennato da tutti gli scrittori dominati da un principio di mollezza o d'incredulità, cioè, avervi nell'uomo un bisogno che sempre tende a soddisfarsi, e che non viene mai soddisfatto, beandosi l'uomo pur solo di questo, che egli spera continuamente di dover giugnere a capo di soddisfarlo, la quale speranza gli muore poi in mano, e gli rinasce, e rinata il sostiene e il fa tirare innanzi, sebbene a suo tempo di nuovo il tradisce e l'abbandona? Così l'uman genere, secondo il Constant, bisognoso di vestire con forme adeguate il sentimento religioso che ha in sè medesimo per natura, spera di dovergli riuscire la cosa colle prime forme che trova; ma questa speranza sua vanamente lo illude, e gli dura sol quanto egli mette a scuoprire che quelle forme sono al suo sentimento inadeguate e sconvenienti. Allora egli rompe quelle forme; ma un nuovo e sempre illusorio sperare nol lascia però ozioso, e ricomincia a crearne di nuove, e tuttavia vanamente!

giunto ad attribuire a sè solo, a dichiarare opera propria tutte le religioni della terra!

Miei Signori, voi vedete che la causa è grave; voi vedete che, se sono vere le dottrine del signor Constant, gli uomini di tutte le regioni e di tutti i secoli sono stati fino a quest' ora nel più grossolano errore, avendo essi riputato a Dio l'origine della religione, e non a sè stessi; voi vedete che il Cristianesimo cessa di essere quella religione divina ed unica che si fonda nella immutabile verità, quel regno del diletto dell' eterno, che soprastarà immutabile al cielo e alla terra, i quali trapasseranno. Confuso anch' egli con tutte le altre religioni, sarà scancellato dal tempo, come si scancellano le opere umane, e non lascierà una picciol orma di sua esistenza, nè un ricordo di sue immense promesse!

La causa è grave, ma ella è altresì profonda. La dottrina del signor Constant si presenta come inaudita e nuova; ma per quanto ella ambisca, per quanto ella si paja nuova, non vogliate però credere che ci abbia un salto nelle idee degli uomini. Io affermo ch' ella è la continuazione di un sistema vecchio, vecchio quanto l'errore; che non è più che un anello della catena di quella dottrina tradizionale, che i padri nostri chiamavano col nome di Empietà; ed è sotto questo aspetto che io la debbo a voi presentare. Perciocchè non formando ella un tutto da sè, ma essendo un ultimo termine della progressione che comincia col mondo della colpa, invano si vorrebbe trattarne isolatamente; nulla se ne intenderebbe; conviene vederla nel suo tutto; e solo contemplandola con tale generalità, con tale unità di pensiero, egli avviene che la si possa dirittamente giudicare. Io trovo adunque necessario di sporvi, o Signori, questa vetusta e celeberrima teoria de' figliuoli degli uomini, della quale l'opera del signor Constant è un frammento, in tutta la sua ampiezza; trovo necessario di farvene brevemente la storia, e di cavare dalla storia di lei la formola più generale, che contenga sotto di sè questa segnalata dottrina in tutti i suoi diversi aspetti particolari, e in tutte le sue tanto variate apparizioni. E conviene cercarne il principio, io diceva, nell'origine dell'umana famiglia: conviene interrogare i monumenti che conservano le tracce più rimote della nostra specie, e rilevarvi altresì associate le tracce prime e originali di questa sapienza umana. Apriamo a tal uopo l'an-

tichissimo de' libri, un libro di cui la data, anteriore a quella di tutti gli altri, è sicurata da ogni critica, voglio dire il Genesi di Mosè.

In questo monumento, che precede l'invenzione de' sistemi filosofici, con istile vergine di artificiati ornamenti leggesi un fatto singolare, una colpa prima della umanità; e questa vien dichiarata il fonte di tutte l'altre colpe, e di tutte le sue infinite sciagure. Un racconto così importante, di così antica memoria, merita veramente, o Signori, che venga osservato con profondo pensiero; egli può, e deve essere considerato e analizzato anche da quelli che gli negano fede; ed è perciò, che le osservazioni che io torrò a farci sopra, non potranno essermi da alcuno rifiutate, siccome quelle che nulla determinano intorno alla verità del fatto, ma che si restringono a contemplarlo nella sua natura, divisando le parti di cui si compone, e fissandone i caratteri, in una parola sottoponendo la narrazione della storia più antica che si conservi sulla terra, alla filosofica meditazione.

Una potenza maligna e invisibile, celata dentro a forme visibili di serpente, persuade agli uomini, usciti di recente dalle mani del Creatore, di mangiare un frutto che questi avea loro vietato con pena di morte; e a ciò fare li conduce promettendo che non morrebbero altramente, come avea loro detto Iddio, ma che anzi, in mangiandone essi, si aprirebbero i loro occhi, e diverrebbero simili a Dio medesimo.

Tale proposta, che il genio del male faceva agli uomini primitivi, riducevasi a quella di un « tentativo della creatura di rendersi grande e felice indipendentemente da Dio ». E questa, o Signori, è appunto la formola generale a cui riduconsi finalmente tutti i delitti, le temerità, le bassezze, le ferocie, le follie, i furori, che fanno trista e sublime la storia della pervertita umanità.

Ma che proposta è mai quella? Rendersi grande e felice indipendentemente da Dio! E in che modo può concepirsi un simigliante tentativo? « Se voi mangerete quel frutto, dice il « serpente, i vostri occhi si apriranno, e voi diverrete simili « a Dio ». Corta e misera astuzia! Nel tempo stesso che la creatura propone di liberarsi dalla soggezione del suo Dio, e di far senza lui, che l'ha tratta dal nulla, e che la conserva perchè non ci ricada, ella non trova però altro di grande a

cui erigersi, se non Dio stesso, da cui si allontana; e il demonio non sa immaginare nulla di eccellente, se non ricorre alla similitudine della Divinità: questa è il tipo di ogni grandezza e di qualunque perfezione; e chi, per non umiliarsi, la fugge, scontrasi nella sua fuga con essa; perocchè non può prescindere, non può privarsi della divinità il pensiero e il desiderio di un essere intelligente; e quanto può dire l'orgoglio più disfrenato e ribelle o dell'uomo o dello stesso demonio, è finalmente questo solo: « Noi saremo simili a Dio! »

Un'altra riflessione non meno singolare presenta a fare quell'antichissima storia, e si è la piccolezza e sproporzione del mezzo trascelto a un tanto fine, qual era quello di convertire gli uomini in altrettante deità. Perciocchè se questa impresa è ciò che di più alto e di più spirituale può toccare il pensiero; la sensibile soddisfazione del mangiare un frutto, è per opposto qualche cosa di così materiale e di così frivolo, che appena egli sembra possibile che l'umana immaginativa, mossa dal padre di tutte le menzognere speranze, l'orgoglio, potesse giammai confidarsi di dover trovare per entro a un frutto il più strano de' misterj, la più miracolosa delle virtù, una virtù tutta all'uopo del suo capriccio, e maggiore di quella di Dio, da esso Dio perciò appunto temuta, la virtù di cangiar gli uomini in Dei!.

Laonde quella narrazione, così analizzata, ci si presenta fornita di tre caratteri singolari, cioè: 1.° di un tentativo che fa la creatura di rendersi grande e felice da sè medesima, indipendentemente dal Creatore; 2.° di un ricadimento che di subito fa essa creatura in Dio, pigliando la divina natura a tipo di quella grandezza e felicità che ricerca; e 3.° di un'assurda e goffa contraddizione fra' mezzi e il fine, scegliendo de' mezzi sensuali e materiali, cose che più la abbassano e impiccioliscono, a doverla innalzare, ingrandire e felicitare oltremisura, come ella si viene follemente immaginando.

Analizzato così il fatto celeberrimo che nel principio del Genesi si racconta, ciò che io voglio chiamarvi ad osservare, o Signori, si è, che quel fatto non è per avventura solitario ed unico nelle storie dell'uman genere; e che la maniera costante di operare della umanità, consuona mirabilmente col fatto descritto nell'antico dei libri; e tutto ciò che avvenne nel mondo di poi, egli sembra non essere per avventura che una ripeti-

zione, variata solo negli accessorj, di quel fatto primitivo. Perciocchè da per tutto, nelle opere de' figliuoli degli uomini si trova stampato profondamente quel triplice carattere di che vedemmo marcato il primo loro delitto; sempre degli sforzi replicati di eseguire l'impresa temeraria « di rendersi grandi e felici indipendentemente da Dio », e sempre cogli stessi frivoli mezzi, colla stessa contraddizione, col persuadersi di dover pervenire ad una felicità e grandezza divina, secondo le promesse incessanti del serpente, nel tempo appunto che alle cose sensibili e materiali più ciecamente si abbandonano: sicchè il fatto descritto da Mosè è insieme una parabola della umana natura: e quelli che nol volessero ammetter per vero, sarebbero tuttavia costretti di ammetterlo come una figura di tutto ciò che è avvenuto di poi sulla terra, e che offrono concordemente le memorie tutte della umanità.

Voi vedete gli uomini, poco dopo il diluvio, gonfiati, orgogliosi, tentare di assicurarsi contro il Cielo che temevano; nè potendo oggimai più campare realmente alla morte che li divorava, volere, almeno per opera d'immaginazione, farsi nel nome immortali (1). Egli è appunto allora, in quell'atto col quale più dispregiano il Cielo, che prendono il Cielo a scopo di loro impresa, e dicono insieme: « Facciamoci una città, ed una torre così alta che giunga fino al cielo, e celebriamo il nostro nome prima di dividerci per le varie regioni della terra (2) ».

Dello stesso stile, dello stesso carattere sono segnate le audaci imprese de' mortali nelle favole di tutta la pagana antichità. È al Cielo a che i Titani tentano dare la scalata; ma non pér altro, se non perchè non veggono altra via da rendersi grandi e immortali, che pur quella d'insignorirsi del Cielo: il Cielo è sempre lo scopo, e termine ultimo di ogni ambizione; e il sacrilego Prometeo non trova onde avvivare la sua statua, se non colassù, rapendo una favilla al fuoco celeste.

Chi maturamente considera, vedrà agevolmente, che cotesto bisogno che hanno gli uomini di Dio, e che sentono più vi-

---

(1) *Celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas terras.* Ecco sostituita la finzione alla verità, e chiamata la menzogna dell'immaginativa a riparo contro la perdita della realità. Questo è il perpetuo gioco che fa l'uomo traviato e diviso dal suo Creatore.

(2) Gen. I.

vamente allora appunto che l'hanno abbandonato e spregiato, fu la cagione profonda e universale della Idolatria, di questo fatto così assurdo e così costante, che sembrerebbe impossibile ad avvenire ora dopo che il mondo è fatto seguace del Cristo, e in cui pure gli uomini si precipitano con una foga e con un abbandono, in confronto di cui è nulla l'amore della vita, e l'impulso che ricevono da qualsiasi altra più veemente passione.

Perciocchè interrogando le storie tutte della umanità divisa dal suo Creatore e a sè medesima abbandonata, elle ci mostrano concordemente un incessante tentativo che fa l'uomo travagliato e irrequieto, di divinizzare tutto ciò che l'attornia, tutto ciò che egli pensa, tutti gli oggetti delle sue passioni, tutto ciò che gli si presenta in aspetto ov'egli possa nudrire un timore od una speranza. Questo fatto incontrastabile, questa tendenza umana indistruttibile che ci si offerisce innanzi in tante forme, ma sempre la stessa essenzialmente, nelle storie di tutte le età e di tutte le nazioni, ci manifesta il bisogno intimo e profondo che ha l'umanità senza Dio, di trovar pure qualche cosa di divino e di assoluto: la sua immaginazione tenta continuamente di riprodurre ciò che la sua malizia avea prima distrutto, e crea continuamente degli Idoli che la ragione infrange ed irride e che il cuore infaticabilmente persegue ed adora: e questo lavoro continuo dell'uomo che fabbrica degli Dei appunto perchè è inimico di Dio, trae da un principio di sua natura, che anche inosservato opera potentissimo, cioè di credere a ciò che egli ama, e di professar per vero quant' egli desidera (1).

(1) La divinizzazione di ciò che ci piace è una esagerazione a cui noi siamo portati involontariamente e senza pure accorgercene. Ove noi vediamo qualche cosa che ci colpisce, che ci trasporta, la chiamiamo tantosto divina. Quanto è naturale, per esempio, nella bocca di un liberale il chiamare la libertà *cette divinité des ames fières et nobles* (Constant, Préface). Noi diciamo il divino Platone, la divina Commedia, ecc.: non possiamo fare a meno di queste parole *Dio, divino.* L'amore insegnò agli uomini di giurare pel capo delle persone amate, il che è un divinizzarle. Per altro è fina l'osservazione di Giovenale nella Satira VI, che un tal modo di giuramento non appartiene all'età d'oro del mondo, ma sì a quella della corruzione:

. . . . nondum Graecis jurare paratis
Per caput alterius . . . .

L'uomo ha un sentimento di sue forze, che l'orgoglio gli esagera continuamente. Ma a lato di questo sentimento gliene surge sempre nn altro, della propria debilezza. È impossibile che l'uomo s'illnda pienamente; perocchè l'illusione non pnò prendere se non la scorza del vero, nè mai la sostanza; e tutte le chimere del sno orgoglio, per quanto il possano distrarre dal pensare alle proprie limitazioni, non giungono però a snpplire in lni a quelle forze che realmente non ha. e alla deposizione costante di sua natura, la quale protesta e dichiara altamente di essere ondecchessia limitata e debile, e di esistere in quest' universo ceme un accidente (1). Egli è per questo, che essendosi l' nomo proposto da nna parte di rendersi grande e felice indipendentemente da Dio, e dall'altra sentendo di non avere in sè nulla che lo appaghi, è condotto a cercare qualche altro sostegno, qualche altro essere che gli presti ajuto nella sua forsennata impresa, qualche natura che, senz' esser Dio, sia potente come Dio e più di Dio, e che lo

dice, favellando dell' aurea età e dell' argentea. Aocor più, è oopo osserservare che oegli scritti stessi degli Epicorei, quaodo un po' d'eotusiasmo li solleva da terra, v'iocontrate nella parola *divino* applicata beoe spesso a ciò che è appuoto quanto v'ha di più opposto all'essere divioo. Questa osservaziooe è stata fatta già anticamente da Tertullisoo nel libro *De testimonio animae*, e da s. Cipriaoo che scriveva, al proposito degli empj, dalle cui labbra sfuggono somiglianti parole, *Haec est summa delicti, nolle agnoscere quem ignorare non possis.* (*De Idol.*)

Ma la Religione vera, scopreodo all' umao genere la divinità vera, le vere cose divine, dà solo all'uomo la possibilità di far di meno di tutte queste esagerazioni, e di lasciar da baoda uoo stile goofio di menzogna e di vanità.

(1) Ecco quanto bene esprime il signor Constaot questa verità (Liv. I, ch. 1): *Nous éprouvons un désir confus de quelque chose de meilleur que ce que nous connaissons; le sentiment religieux nous présente quelque chose de meilleur: nous sommes importunés des bornes qui nous resserrent et qui nous froissent; le sentiment religieux nous annonce une époque où nous franchirons ces bornes; nous sommes fatigués de ces agitations de la vie, qui, sans se calmer jamais, se ressemblent tellement qu'elles rendent à la foix la satiété inévitable et le repos impossible; le sentiment religieux nous donne l'idée d'un repos ineffable toujours exempt de satiété. En un mot, le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l'ame que nul ne fait taire, à cet élan vers l'inconnu, vers l'infini, que nul ne parvient à dompter entièrement, de quelques distractions qu'il s'entoure, avec quelque habilité qu'il s'étourdisse ou qu'il se dégrade.*

rinforzi senza umiliarlo alla piena ubbidienza che a Dio doveva: e pressato da un bisogno sì urgente, cerca quest'essere ovunque; ma nol potendo rinvenire, lo vede pure, o lo si figura colla sua immaginazione, e per tal modo si crea ciò a cui egli creda: in una parola, egli fa suo Dio di tutto ciò che è fuori di Dio, per illudersi, colla lusinga che gli fa vedere una cotal potenza infinita o certo indeterminata dove ella non è, onde assicurarsi un istante, e calmare le sue trepidazioni, e assopire i suoi essenziali bisogni.

Primieramente de' Genj malefici, nemici al Creatore, menzogneri, alla parola de' quali egli avea creduto a principio meglio che a Dio stesso, doveano occuparlo e rianimare le sue cadute speranze: egli cominciò quindi dal cercare un sostegno nel regno delle cose invisibili, vasto campo all'immaginazione, e abbandonossi agli spiriti riprovati. Ma perchè questi Genj potessero servire all'uopo suo, conveniva che fossero sommamente potenti, che gl'immaginasse in qualche modo infiniti nelle lor forze; l'uomo non tardò adunque a divinizzare i Demonj (1).

---

(1) Che la prima specie d'idolatria fosse quella degli Angeli ribelli, è opinione anche di Leclerc (Ved. *Index Philologie, ad hist. Philosoph. oriental. in voc. Angelus, et Astra;* e il Calmet, *de Origine Idolatriae*). Le divine Scritture ci descrivono i demonj come Angeli che aspirarono ad ottenere onori divini; e che li conseguissero questi onori ce lo attesta parimente essa Scrittura ove dice, *Omnes dii Gentium daemonia* (Ps. XCV). Così l'empietà negli uomini o ne' demonj ha la stessa natura. E trascorrono le migliaja d'anni, e quella natura è ancora la stessa: il principio medesimo che ha ispirato al primo angelo prevaricatore quel gran pensiero « Ascenderò in Cielo — sarò simile all'Altissimo » (Is. XIV), fu quello che quaranta secoli dopo la creazione del mondo facea dire al tentatore di Cristo: « Io ti darò tutte queste cose, se tu, prostratoti in terra, mi adorerai! » (Matth. IV, 9).

Dagli eretici il demonio fu adorato sotto il suo proprio nome. Nel III secolo, l'autore de' Manichei e i suoi discepoli adorarono e invocarono i *demonj* dell'aria. Nel secolo seguente comparvero i Sataniani, così chiamati perchè prestavano culto e adorazione a Satana. Più tardi, cioè nel secolo XIII, in Germania la setta degli Stadinghi rinnovò l'adorazione di *Lucifero* rappresentato da essi in una statua che serviva loro di oracolo. Si abbandonavano ad ogni laidezza, senza rispetto a legge di natura, e quindi provenne loro il nome di Condormienti. Lunga materia darebbe a questa nota la storia della Magia.

Il nostro secolo però non appartiene a nessuna di queste sette, ma sì

Ma le speranze poste in tali numi non potevano non andare troppo spesso fallite. L'uomo che immagina qualche bene, non lo dà ancora a sè stesso; e con tutte le chimere della immaginazione, il vuoto che non è empito, rimane. Doveva dunque l'uomo fare de' nuovi tentativi, immaginare ancora. Degli esseri immensi, innumerevoli, talora forniti di una forza smisuratamente superiore alla sua, regolati da leggi misteriose e ineluttabili, gli presentava lo spettacolo dell'universo materiale, col quale è in comunicazione immediata pe' sensi suoi: egli adunque si riversò colla sua immaginazione sulla natura; prese fidanza che avrebbe trovato qualche sostegno anche in essa, in questo ammasso in gran parte incognito di cose; si aumentò indefinitamente la sua lusinga, e per aumentarlasi abbastanza, vide degli Dei in tutto il mondo, divinizzò la natura (1).

Ma la natura era troppo spesso sorda alle preghiere de' suoi adoratori: e composta di forze utili e dannose, popolata di esseri malevoli e benevoli, lasciava ancora l'uomo impotente: con tutte queste sue creazioni, egli non potea essere rassicurato; un timore, figlio della debilezza reale, lo circondava sempre, lo investiva sempre: egli dovea dunque ricominciare i suoi tentativi da capo. Alcuni uomini forniti di maggior forza, di maggiore autorità e di maggiore sagacità, attrassero lo sguardo della moltitudine, che si persuase non essere in essi quella debilezza che in sè sperimentava: e questi, o vivi o dopo morti, furono divinizzati (2). E simigliantemente si prestò un

---

bene a quella degli Ofiti. Questa specie di sapienti (γνώστικοι) adoravano un serpe, « perchè, dicevan essi, il serpe ha insegnato agli uomini la scienza del bene e del male »!

(1) Cicerone, parlando de' misterj di Eleusi, di Samotracia e di Lemnos, dice che, udita la spiegazione di que' misterj, si avea più imparato a conoscere la natura delle cose, che quella degli Dei: *Quibus explicatis ad rationemque revocatis, rerum magis natura cognoscitur quam Deorum.* (De nat. Deor. I, XLII. Vedi ancora II, XXIV). In alcun luogo v'ebbe il culto di quattro elementi.

(2) Plinio (*Histor. N.* II) *Hic est vetustissimus referendi bene merentibus gratiam mos, ut tales numinibus adscribant: quippe et omnium aliorum nomina Deorum, et quae supra retuli siderum, ex hominum nata sunt meritis.* — Cicerone (de N. D. II, 1): *Suscepit autem vita hominum consuetudoque communis, ut beneficiis excellentes viros in coelum famá ac voluntate tollerent. Hinc Hercules, hinc Castor et Pollux.* — Nel Re vedevano i Persiani l'immagine di Dio (Plut. *in Themist.*). — Zenone, Creonte

culto che avea qualche cosa di divino, a tutte l'anime de' trapassati; poichè spinte oltre il sepolcro, le passioni de' viventi acquistano un carattere più sublime; e tutto ciò che appar-

e Crisippo si occuparono a spiegare i primi le favole colla storia, secondo Cicerone, *de Nat. Deor.* III, XXIV. — Plutarco racconta che Euemero, antico poeta e filosofo di Sicilia, scrisse l'istoria di Saturno, di Giove e d'altri Dei, riferendo i ragguagli de' loro nascimenti e de' lor paesi, e che così *umanizzò gli Dei. Ab Euhemero autem*, dice Cicerone, *et mortes et sepulturae demonstrantur Deorum.* (*De nat. Deor.* I, XLII.) — Marino nella vita di Proclo suo maestro (cap. X) parla del culto prestato a Socrate (Ved. Diodoro siciliano. — Cic. *Tusc. quaest.* I, XII, XIII, XVI. — Virg. *Æneid.* VI, 653. — Hesiod. *Opera et Dies.* — Strabone, XVII. — Platone nel Menone. —) Porfirio, (*De Abstinentia*, IV) dice che nella città di Anubis in Egitto si adorava un uomo. Tutte queste divinizzazioni di uomini benefici, o potenti, o comecchessia di uomini, sono esagerazioni della forza umana: perchè all'uomo era bisogno di dare ad intendere a sè stesso, che avea più di forza che non si avesse realmente, velando così e nascondendo a sè stesso, quanto poteva il più, la propria essenziale debolezza. Tutto fu tentato dall'uomo per rimediare alla fiacchezza e nullità di sue forze! e con questi inutili sforzi, egli mostrò sempre un bisogno di una forza infinita, di una immortalità, di un qualche cosa di stabile, di ultimo, di assoluto. Privo della realtà, cercava delle chimere: indi la credulità portentosa, strana, ridicola, non di un uomo o di un altro, ma della massa intera degli uomini: l'uomo volea persuadersi, volea credere di aver ciò che gli mancava. Uno dei più ingegnosi trovati suoi a fine di estendere le angustie della sua limitazione, si fu quello di dare alle stelle i nomi degli eroi, e così aggiungere maggior consistenza alla storia che tramandar voleva a' posteri; sopra il quale spediente Le Clerc (nella sua *Bibliothèque universelle*, vol. VII) riporta questo epigramma antico, credo di Cratostene:

Tempore cum lapidum sciret monumenta vetustas
Atque perire suo cuncta metalla sinu,
Cauta suam ætates fertur docuisse futuras
Cœlorum æternis ignibus historiam.

Secondo Plinio, fu dalla medesima cagione che nacque la magia (*Histor. N.* XXX, 1). Era un tentativo anche questo di prolungarsi la vita, ricorrendo a immaginazioni circa qualche cosa di divino: sempre il principio stesso, in tutto ciò che inventò l'uomo di false religioni! Incredibile è ciò che l'uomo immaginò di più assurdo per conoscere il futuro: l'ignoranza del futuro era pur essa una di quelle limitazioni moleste che l'uomo volea tôrre da sè: giacchè un essenziale bisogno il preme di cessare le limitazioni tutte, e fuori di queste allargarsi (Ved. Cic., particolarmente *De Divinat.* I, 1). Finalmente chi non vede che la stessa morale stoica, e quell'ideale sapiente, che chiamavano anche *Dio*, non era che un'altra invenzione che facea l'uomo per ingannare sè medesimo, persuadendosi di essere più grande che realmente non era, e a sè stesso sufficiente? Vedi intorno a ciò il « Saggio sulla Speranza ».

tiene al regno de' morti, ha un misterioso e un recondito che si presta all' immaginazione, e alle infinite speranze che questa alletta e alimenta.

L' uomo però si stancava delle vecchie deità, e non si saziava mai di cercarne di nuove. Egli si poteva ben promettere da esse, ma non ottenere realmente il sostegno che gli bisognava: già avea scongiurati tutti gli enti: avea divinizzati i demonj, la natura, sè stesso: degli altri Dei gli erano pur necessarj; egli spezzò dunque gli esseri colle astrazioni per accrescere il numero delle sue divinità, divinizzò i suoi piaceri, le sue passioni, le sue virtù, i suoi vizj, le sue avventure, le sue sventure, i suoi capricci, i suoi sogni, i suoni che gli uscivano dalla bocca, gli accidenti della sua vita, tutte le diverse forme che prendevano i sentimenti del suo cuore, e la stessa corruzione; egli divise e tritò l'universo e sè medesimo col suo pensiero, per moltiplicare i suoi Dei siccome la polvere, e per nutrire ancora quella sua vaga lusinga di riuscire nell' audace suo tentativo, se non colla potenza delle singole divinità, esperimentata insufficiente e manchevole, almeno col numero infinito di esse che a lui venivano già crescendo per gli orti, e colla fecondità degli insetti che di mezzo al fimo gli brulicavano (1). Così « Roma, dice s. Leone, credeva essersi « formata una grande religione, per avere ricettati in sè gli « errori e le superstizioni di tutte le soggiogate nazioni ».

A questi termini pervenuta, l'umanità non poteva procceder oltre: avea divinizzato tutto (2); avea cercato per tutto quel Dio che aveva abbandonato a principio, e senza il quale non potea sostener l' esistenza: e tutti i suoi sforzi erano mancati; l' immaginazione spossata, esaurita, non avea più forze per ingannarsi, non trovava più materia per dare alimento a' suoi inganni: nè anche l'infinito numero delle immaginarie divinità

---

(1) Finalmente si cressero altari anche alle Divinità ignote. *Act. Apost.* — Ved. ancora Diogene Laerzio, *in Epimenide.* — Pausania, *in Att.* — Lucian, *in Philopat.*

(2) *Omnia colit humanus error,* dice Tertulliano, *praeter ipsum omnium conditorem* (De Idol., IV). E Lattanzio faceva alcun tempo dopo la stessa osservazione: *Equidem, sicut oportet, de summa rerum sæpenumero cogitans, admirari soleo majestatem Dei singularis, quæ continet regitque omnia, in tantam venisse oblivionem, ut quæ sola coli debeat, sola potissimum negligatur.* D. I. II, 1.

l'ajutava meglio che le poche: e non era che un errore più sviluppato, già cresciuto immensamente, un'assurdità già manifesta troppo, perchè non si ribellasse finalmente la ragione fino allora oppressa dall'immaginazione, e richiamando i suoi diritti da tanto tempo dimentichi, non assalisse il regno degli impotenti Dei dell'uomo, e nol coprisse di ridicolo non meno che d'ignominia.

E così nacque la Filosofia, che, tolti di mezzo i falsi Dei, e del Dio vero ignara, si faceva sinonimo dell'Ateismo (1).

Quando in Grecia comparve la filosofia di Epicuro, e quando fu introdotta da Lucrezio in Roma, era il tempo in cui l'Idolatria aveva tocco il suo colmo, l'ultima perfezione della sua stoltezza, della sua perversità e della sua abbiezione: di maniera che quegli stessi filosofi che per altro si mostravano alieni da' sistemi dell'ateismo, preferivano però questo a quella assurdissima e obbrobriosissima superstizione (2).

Or collo sforzo che faceva allora la ragione dell'uomo contro l'insensata opera dell'uomo, parve all'uomo medesimo di sentire in sè destarsi una occulta favilla di nobiltà. Egli con quel nuovo uso di sua ragione si faceva accorto, che stava in lui una potenza elevata, il cui sviluppo non era ancora compito, nè potea prevedere a che dovesse terminare. Perciò il costante ed antico suo disegno di rendersi grande e felice da sè medesimo, racquistò lena, e si riavviò per una nuova direzione; l'uomo pensò un istante di potere far senza di tutte le divinità sue creature, e prese animo e risoluzione di sottrarsi a queste, a quel modo stesso onde si era sottratto al Dio vero;

(1) Egli convien cercar qui la ragione profonda per la quale i filosofi dell'antichità furono sempre risguardati siccome uomini empj. Essi non potevano acconciarsi colla superstizione pagana, e, tolte via quelle assurdità, niente altro di religioso rimaneva loro, almeno che fosse pronto alle mani: la vera religione era lontana da essi, il fonte della rivelazione era smarrito. D'altro lato, chi mi sa dire perchè Aristotele dovea fuggire dalla sua patria per non incontrare la sorte di Socrate, ed abbandonare la sua scuola a Teofrasto, mentre Epicuro insegnava tranquillamente la sua dottrina? era forse, che gli uomini temevano più di essere ricondotti a Dio, che non di essere stolti dagli Dei? o che all'epicureismo costi meno che agli altri sistemi l'essere inconseguente e menzognero?

(2) Plutarco, nel libro della Superstizione, ha per iscopo di provare, come l'empietà degli Atei fosse assai men trista e meno immorale della idolatrica superstizione de' suoi contemporanei.

e abbandonando tutto ciò che di soprannaturale aveva fino allora sognato, volle trovare nella sua sola natura e nella sua sola ragione, la sua grandezza e la sua felicità.

Quando queste insensate lnsinghe egli nutriva in sè medesimo, non conosceva ancora sè stesso, che pur mai pienamente non conosce. Aveva egli dimentico quanto gli era avvenuto nel primo abbandono di Dio, e come fosse allora ricorso alla divinità appunto per trovare un ajuto da consumare la sua ribellione contro alla divinità. La natura nel condusse la seconda volta allo stesso fatto, alla stessa contraddizione: e in Epicuro, e nella scuola che dal suo nome fu intitolata, e che combatteva le divinità degli uomini, non porgevasi veramente all'uomo alcun mezzo nuovo d'ingrandimento; era una nuova fase della dottrina stessa, quasi tradizionalmente ricevuta, dell'antico inimico, di aprire cioè gli occhi della ragione, e di rendersi simili agli Dei. Quindi gli stessi vanti, le stesse millanterie, le stesse promesse faceva l'uomo a sè stesso; e l'epicureo cantore di Roma ne metteva il concetto in questi due versi:

Quare relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur: NOS EXAEQUAT VICTORIA COELO (1).

L'incredulità diffusa mette necessariamente in convulsione la società; imperciocchè le lascia un bisogno essenziale non soddisfatto. In tale stato l'uman genere non può esistere; egli dà tutti i segni i più mortali; è frenetico; senza guida nè senno, va cercando un conforto nelle superstizioni appunto le più orrende e pazze, unicamente per esperimentar tutto, per trovare uno sfogo almeno momentaneo, una illusione di qualunque natura ella sia: quindi i secoli di maggiore incredulità sono quelli, come diceva, ove trovansi altresì le superstizioni più obbrobriose; spettacolo che ci presentano i tempi dello spirante gentilesimo.

---

(1) Lucret. I. Corrispondono a que' di Lucrezio i versi di Virgilio, sempre in tuono di trionfo e di conquista:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari!

Georg. II, 490.

Giovenale nella Satira VI descrive (1) le orribili superstizioni degl'increduli (2) e pervertiti Romani de' tempi suoi; i furibondi cori della Dea Bellona, i discorrimenti de' Sacerdoti Isiaci, le danze lascive, gli spiritati fanatici che, le chiome sparse, il corpo straziato (3), insanguinato il petto, mutilati, andavano menando intorno simulacri e idoli per le città e pe' villaggi: l'aria rintronava delle loro grida, sbalordivano il popolaccio co' loro snaturati contorcimenti (4): i supplicanti aveano allora bisogno di essere col sangue delle vittime non aspersi, ma inondati: e gli umani sacrificj ricomparivano (5): ovunque

---

(1) Vedi anche la Satira II, v. 110-116.

(2) Egli dice nella Satira II, 149-152, che al suo tempo nè pure i fanciulli dopo i quattro anni credevano più ad una vita avvenire:

> *Esse aliquos manes, et subterranea regna,*
> *Et contum, et Stygio ranas in gurgite nigras,*
> *Atque una transire vadum tot millia cymbâ,*
> *Nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur.*

Ed egli medesimo Giovenale, sebbene attribuisca all'incredulità i corrottissimi costumi dell'età sua, pure dal modo onde accenna le cose della vita futura vestite colle favole de' poeti, non ci lascia alcun buono argomento della sua ferma credenza intorno alla immortalità dell'anima, e alla futura retribuzione.

(3) Anche Lucano accenna, che i Sacerdoti di Bellona solevano lacerarsi siccome pazzi furiosi le carni:

> . . . . *tum, quos sectis Bellona lacertis,*
> *Saeva movet, cecinere Deos.*
>
> Phars. I, 565, 566.

(4) Così Claudiano, *in Eutropium* I, 277-280.

> *Vel, si sacra placent, habeas pro Marte Cybellem:*
> *Rauca Celaenaeos ad tympana disce furores.*
> *Cymbala ferre licet, pectusque illidere pinu,*
> *Inguinis et reliquum phrygiis abscindere cultris.*

E simiglianti scene dissolute, crudeli, furiose, sono descritte da tutti gli autori di quella età. Vedi Luc. I; Sil. Ital. XVII; Marziale II, *epigr.* 45, e III, *ep.* 24, 81, VIII, *ep.* 75; Sant'Agostino *de Civit. Dei* VII, XXIV, XXV, XXVI.

(5) Degli aruspici armeni e sirj, giacchè ve ne aveano di tutte le nazioni, dice:

> *Pectora pullorum rimabitur . . . .*
> *Interdum* ET PUERI . . .'
>
> Sat. VI, 550, 551.

Dei i più sozzi; tutti i mostri d' Egitto, idoli a testa di cane, di lupo, di sparviere, simboli scandalosi, empivano gli appartamenti delle maggiori dame, e i palazzi de' Cesari.

Plutarco parimente nell' opuscolo della *Superstizione* ci descrive il mescolamento dell' incredulità colla superstizione del tempo suo: e tutti gli scrittori di tale età dipingono concordemente l' idolatria venuta al traboccare di ogni stravaganza e di ogni empietà: « Uomini di tutti gli stati, ricchi, poveri, « giovani, vecchi, côlti senza apparente cagione da frenesia « disperata, straziando le proprie vestimenta, rotolandosi nel « fango, gridando di essere maledetti dagli Dei, poi ritornare « a parlar degli Dei per abitudine e per vanità in tuono di « scherno e di ironia (1): quindi cercare antri oscuri a con-

(1) Plutarco nel citato opuscolo della Superstizione osserva, che i superstiziosi non amavano già gl' Iddii, ma fingevano di amarli e di onorarli: veramente però gli odiavano di odio mortale. « Avvisa, dic' egli, qual giu- « dizio facciano degli Iddii i superstiziosi, credendoli insensati, infedeli, « variabili, vendicativi, crudeli e dispettosi! Egli è forza che il supersti- « zioso abbia in odio e tema gl' Iddii. E come no? poichè pensa, i mag- « gior mali sofferti e da sofferirsi nell' avvenire aver ricevuto da essi. E se « così è, che porti odio e tema degl' Iddii, adunque sarà lor nemico. E non « si mostri meraviglia che porga preghiere e sacrificj, e gli adori dimo- « rando ne' templi; chè veggiamo ancora farsi riverenza e ossequiare i ti- « ranni, rizzarsi in loro onore statue d'oro; ma in segreto sono odiati a « morte, ancorchè in palese sacrifichino per loro salvezza. Ermolao cor- « teggiò Alessandro (di Ferea), Pausania lungo tempo stette armato in- « torno a Filippo per guardia, e Cherea intorno a Cajo Cesare; ma cia- « scuno di essi andandogli dietro diceva fra sè stesso,

« Or potess' io, ch' i' ne farei vendetta! »

Così non poteva l'uomo in una finta religione mantenere un non finto culto, una non finta riverenza, un non finto amore, quando tutti questi affetti li dovea volgere in esseri da lui stesso divinizzati!

Plutarco descrivendo gli eccessi della superstizione fece la storia della Idolatria. Invano gridava il filosofo, che non conveniva abbandonarsi a quelle tante laidezze e forsennatezze di cui s'empivano i riti sacri; non conosceva abbastanza la natura dell' uomo: precettava l' impossibile. L'uomo avea un bisogno assoluto del vero Iddio. Gli Dei delle sue mani si forzava di amarli, e gli odiava, voleva adorarli, e gl' insultava, desiderava di averne festa e diletto, e n'avea orrore e spavento, e allorchè tentava di renderli il simbolo della virtù, allora gli si convertivano in segno e in eccitamento di vizio il più furioso. Ed è in questi fatti caratteristici, universali, solenni, che conviene studiare l' umanità, e trovare la continua impotenza, in cui

« sultare streghe, o venditori d'amuleti e incantesimi: percor-
« rere di notte cimiterj a dissotterrar morti, e scannare fan-
« ciulli, o farli perire d'inedia in sulle tombe, cupidi di spiare
« ne' loro visceri l'avvenire (1), e bravare il dolore con una
« natura snervata, sottomettendo a macerazioni spaventevoli i
« corpi infiacchiti dalle voluttà, onde violentar pure quella po-

---

perpetuamente si appalesa esser ella di far senza del vero Dio, e a questo surrogare qualche sua finzione.

(1) « E quando non avevano figliuoli, dice Plutarco, ne comperavano « da' poveri, come se fossero agnelli o capretti, e conveniva che la madre, « senza mostrar segno di muoversi a pietà e senza sospirare, stesse al sa- « crifizio presente. E se per avventura avesse sospirato o lagrimato, per- « deva il prezzo del venduto figliuolo, il quale nondimeno era sacrificato; « e intorno all'immagine ove si celebrava il sacrifizio, era gran numero di « sonatori di tibie e tamburini che suonavano, acciò non s'udisse il garrire « della vittima ferita ». La crudeltà, o anzi l'atrocità era uno dei caratteri dell'idolatria. È vero che questo carattere non in ogni luogo, in ogni tempo, in ogni rito apparì ugualmente: ma se ne ravvisa sempre, oso dire, in ogni luogo, in ogni tempo, in ogni superstizione la tendenza, il germe; e questo germe micidiale dovea svilupparsi e crescere come tutti i germi seminati nel cuore dell'uomo: venuto a dare i suoi frutti maturi, egli si fa conoscere per quel che è, e prima non appariva. Chi crederebbe che la tristezza, la fiera paura, la cupa atrocità si mescolasse fra le cerimonie più festevoli e gaje? « Cagione di gran gioja sogliono essere agli uomini, dice « Plutarco, la solennità delle feste, i sacri conviti che si celebrano ne' tem- « pli, l'essere ammesso alla religione, le misteriose cerimonie de' sacrifizj, « le preghiere e le adorazioni. — Ma il superstizioso vorrebbe, ma non « può star lieto e pigliarsi piacere, e la sua anima è appunto come quella « città di Sofocle,

« Insieme la città piena di fumi
« E di giojósi canti e di lamenti.

« Tutto pallido e smorto nel volto pur si corona, sacrifica insieme e trema « di paura, e con voce tremante porge preghi a Dio, e con la mano mal « ferma sparge fumi ed incensi; in somma mostra esser vano il detto di « Pittagora, che noi diventiamo migliori quando andiamo a Dio; perchè « allora più che mai sono i superstiziosi in pessimo stato e malavventurosi, « quando entrano ne' sacelli degli Iddii, come fossero covaccioli di orsi, « ripostigli di serpenti, o caverne di mostri marini ». Di che conchiude Plutarco, che è migliore l'empietà, di una simile superstizione: e noi vogliamo osservare questo fatto, che « l'uomo cercando la gioja in una religione finta, non vi ha trovato che il terrore, come cercandovi la purità, non vi ha trovato che l'immondezze, e come cercandovi l'amore, non vi ha rinvenuto che l'odio, il furore, il sangue ».

« tenza incognita, ch' essi sembravano cercare a tastone; e
« quasi strappare all' Inferno quanto disperavano di ottenere
« dal Cielo » (1).

Date le stesse cause, ritornano gli stessi effetti: e quando si legge di quegli uomini, che or si disperano per essere maledetti dagli Dei, e poco appresso maledicono essi gli Dei; non si può a meno di richiamarsi alla mente le bestemmie che Voltaire mescolava negli ultimi istanti della sua vita alle invocazioni del nome di Gesù Cristo: come quando si osserva siccome i filosofi increduli del paganesimo, che si proponèvano di struggere ogni divinità, contraddicevansi poi immantinente, erigendo sè stessi in luogo delle espulse divinità; non si può a meno di rammentare il tempo della rivoluzione francese, nella quale l' incredulità che atterrò il vero Dio, videsi pigliare una tendenza manifesta verso un nuovo politeismo (2), e con una contraddizione intrinseca e necessaria distruggere con una mano Iddio, e divinizzar tutto coll' altra: quindi le personificazioni della Forza, del Commercio, dell'Agricoltura, della Repubblica: le feste patriottiche, e l'introduzione del culto della Dea Ragione, di cui ad emblema e a simulacro toglievasi una prostituta (3).

---

(1) Constant, *De la Religion*, I, 11.

(2) Che un effetto dell' incredulità del secolo scorso sia stato quello di riavviciuar gli uomini al politeismo, nel quale sarebbero sicuramente ricaduti se l'incredulità l'avesse viota sul Cristianesimo, egli si renderà manifesto a tutti quelli che hanoo attitudine ad osservare. Le tracce del rinascente politeismn sooo frequentissime così ne' costumi come negli scrittori di quel tempo: non pochi di questi scrittori, siccome Freret, Gibbon, Voltaire, Raynal ecc., tessero scopertamente l'apologia della religione de' Greci e de' Romani, e la preferironn al Cristiaoesimo. Allora la letteratura fu gentilesca, e si disconobbe ogni altra bellezza, si profanò la gloria de' sommi scrittori cristiani. « Senza parlare dell'abisso, dice l'autore del Genio del « Cristianesimo, nel quale questi priocipj ci hanno gittati, le conseguenze « immediate di quest'odio contro il Vangelo furono un ritorno più affettato « che siocero verso gli Dei di Roma e della Grecia, a' quali si attribuirono « i miracoli dell'antichità. Non s'ebbe punto vergogna di desiderare il ri« torno di questo culto, che faceva del geoere umaoo una greggia d' iosen« sati, d'impudici, o di belve feroci. Si dovette venire di necessità fino al « dispregio degli scrittori del secolo di Luigi XIV, che noo s'erano levati « a tanta perfezinne se non perciò, che furooo religiosi ». *Introduction*.

(3) Fu celebrata la festa della *Dea Ragione* a' dì 10 novembre 1793, nella cattedrale di Parigi. Pietro Gaspare Chaumette ne fu l'autore. Nato a Ni-

L'uomo adunque non potea non essere disgustato anche della sua *ragione*, che non l'ajutava meglio della *immaginazione* nel suo disegno: si vendicò pertanto della ragione: la

---

vers l'anoo 1763, d'un padre calzolajo, era giunto pe' suoi meriti rivoluzionarj al posto di Procuratore del Comune di Parigi in vece di Manuel. La *Dea Ragione* era certa Maillard, donoa di teatro, con manto turchino sulle spalle, in testa una gran berretta rossa, e in maoo una lunga picca. Parigi e il gran Senato fu visto sottoporsi umilmente al culto di un tale Idolo! Nel discorso che Chaumette fece a questa festa pagana, dopo inveito coutro il culto del vero Dio, vantaodolo al solito distrutto, soggionse: « Non abbiamo già offerti sacrificj ad idoli inanimati, ma eleggemmo un « capo d'opera della natura per rappresentarla (la Dea ragione), e questa « immagine sacra infiamma tutti i cuori ». Udissi un voto solo, un solo grido alzossi da tutte parti: « Non più preti, non più Dei, se non se quelli che « la natura ci presenta ». Il Presidente della Convenzione rispose felicitandosi colla patria del nuovo culto, e dichiarando la cattedrale di Parigi tempio dell'Idolo. Chaumette, arrestato qualche tempo dopo, lasciò la testa sul palco a' 13 aprile 1794, senza che la nuova Dea pooesse ostacolo alcuno all'esecuzione della sentenza.

Merita tutta l'attenzione un fatto sì singolare, sì recente, e sì consentaneo a quelli della più rimota antichità. Gli uomini si propongono di divinizzare la *ragione;* e in quella iovece che divinizzano? La *prostituzione*. È forse che abbiano mentito a sè stessi quaodo dissero di divinizzare la ragione? ovvero, che abbiano avuto una volontà impotente, e che mentre si propooevano in teoria ciò che v' ha di più elevato e sublime, sieno poscia rovinati io pratica al fondo della belletta? Ma se i loro nobili tentativi sono mancati per impotenza, e perchè esser dati giù in questo fondo pur con quegli stessi sforzi, co' quali cercavano di sollevarsi? Avessero almeoo dato qualche passo in su, se non giunti alla cima che si prefiggevano! fossero almeno caduti in sulla peodice! Ma essi non andarono giammai tanto al basso, quanto allora che si davano più il vanto di montare alle regioni pure e celesti, fioo a non volere aver altro nume che la ragione. È dunque che l'Onnipoteote gli abbia umiliati qui appunto, dove ardivauo di più insuperbire? S'ella è così, non per altra via gli ha però umiliati, nè con altro mezzo, che della loro propria menzogna, colla quale indarno coprir vogliooo le loro ignominiose passioni. Perciocchè quando le passioni più iofieriscono e signoreggiano, egli è allora appunto che l'uomo, per uon saper soffrire tanto avvilimento, più mente a sè stesso e ad altrui, più cerca infingimenti da coprire la propria ignomioia, ed inventa parole non solo ooeste, ma onorevoli e sacre: egli insomma più esalta sè medesimo, più che trascinato al basso da' vizj s'infanga nella lordura. Cooviene osservare tranquillamente questi fatti perpetui della umanità, osservargli con coraggio, sebbene ci costringaoo ad una amara confessione, cioè che tale è l'indole di noi mortali, che non possiamo far senza delle cose più nobili, e nulladimeno un peso enorme ci preme e precipita nelle igoobili; dove, di-

dichiarò inetta a pervenire alla verità, e proclamò, sempre però con aria di trionfo, come se passasse di vittoria in vittoria, lo scetticismo, sistema che strappava dalla sua fronte il dia-

---

sperati di non aver più quelle prime, nè potendo in modo alcuno restarne privi, ricorriamo alla illusione, alla finzione di quelle; la quale illusione ove poi ci abbandoni, un orribile avvilimento invade l'anima nostra, una frenetica disperazione. Indi è la spiegazione anche di quel fenomeno, da me altrove notato (*Saggio sulla Speranza*), che l'uomo dedito a' vili piaceri è sommamente inclinato a divinizzare gli oggetti di sua passione: e quel pazzo che descrive Pinel nel « Trattato medico-filosofico sopra l'Alienazione mentale » (Sez. I, 1), caduto in furioso delirio per cagione di dissolutezza, il quale volea edificare un tempio ad Amore, ed egli stesso si credea innalzato al posto de' numi; non è che un solo grado di più, di quanto avviene ogni giorno, e la più ovvia osservazione continuamente ci rappresenta.

Ciò che è importante di osservare è l'universalità di questo fatto: « ogni qual volta l'uomo da sè stesso, senza l'ajuto del vero Dio, si è voluto innalzare alle cose più eccellenti, egli si è veduto cader giù al fondo delle cose più dispregevoli ». Illustriamo una verità così importante con qualche altro esempio.

L'uomo non può a meno di vedere la bellezza della pudicizia, ed egli ne fece una divinità. Mostrava con ciò il suo bisogno di cose nobili ed alte; e consacrando Dea la pudicizia, cercava in questo elemento divino che v'aggiungeva, un ajuto a conseguire la castità della vita. Ora a che gli giovò il simulacro della pudicizia? a che il condussero questi riti, co' quali si proponeva la purezza del costume, e col proporlasi, pur volea lusingarsi di esser salito al pregio di una vita pura? — Questo culto nel fatto divenne l'occasione, l'oggetto delle maggiori dissolutezze; e fanno orrore a leggere in Giovenale (Sat. VI) gli sfregi e le nefandità che le dame romane facevano all'ara, e sul volto stesso del simulacro di questa Dea della pudicizia. — La Dea Bona presso i Romani non era, secondo l'osservazione di Giuseppe Bianchini (*Istoria univers. delle Immag.*, XIX), che Venere celeste, od Urania, opposta a Venere terrestre; e come questa presiedeva agli appetiti bassi e corporei, quella presieder dovea a tutto ciò che vi ha di puro e di razionale, era la *ragione* stessa astratta dal corporeo. Or dunque non videsi forse in antico quella stessa contraddizione appunto appunto che noi abbiamo veduto a' di nostri nel culto dato in Francia alla Dea Ragione? una cosa il propostosi, e un'altra l'eseguito; una cosa il nome, ed un'altra il fatto? In nessun rito tante sozzure e tante brutalità quanto ne' secreti misterj della Dea Bona, acciocchè ivi nel fatto fusse l'eccesso della dissolutezza, ove in parole e in immagini non si voleano che oggetti purissimi e nobilissimi! Ed è mirabile, che questo contrapposto singolare fra ciò che *dice* e ciò che *fa* l'uomo diviso da Dio, è legge universale dell'operare umano. Ovunque l'uomo si propone e millanta altezza di concetti nel falso culto, e purezza di virtù; ivi appunto si trova aver anzi

dema di re dell' universo, e lo avviliva immensamente al di sotto degli esseri ai quali tace la luce della verità.

In vero nel secondo secolo dopo G. C., cioè nel pien colmo

---

toccato l'ultimo fondo della corruzione e della dissoluzione! Quindi i misterj della *Ragione* e della *Pudicizia*, in tutte le nazioni e sotto tante diverso appellazioni celebrati, banno degenerato egualmente in tutto ciò che si può avere di più abbietto e di più laido; vincendo il grado della laidezza onde s'imbrattarono questi misterj di divinità nobili e pure, ogni altra laidezza che macchiasse i misterj di altri numi i più sozzi. E questo effetto fu sempre costante; sebbene che le diverse appellazioni date a queste Dee avessero moltiplicate le stesse Dee; sicchè quella che era una a principio, divenisse molte; e molti e varj riti vi si usassero; ma tutti convenivano e si concordavano in questo carattere di turpitudini disfrenate. Piglisi il nome di *Venere celeste;* e ne' misterj della Dea sotto questo nome, le stesse immondezze trabocchevoli, come si può veder nel Seldeno (*de Diis Syriis Syntagm.* II). Piglisi il nome di *Dea siria;* il medesimo (Seldeno, ivi), e gli stessi sfregi sozzi. Piglisi quel castissimo di *Cerere;* nè più, nè meno (V. S. Agost., *de C. D.*, VIII, e i suoi Commentatori. — Svet., *in Ner.* V). Piglisi il frigio di *Cibele;* e chi non sa quali sfrenatezze non si commettessero nelle feste di questa Dea, che pure è la stessa colla madre degli Dei, o la Ragione? Gli stessi scrittori pagani non osano riferire che cosa vi si faceva e vi si diceva: *Pudet referre*, dice Plinio, *quæ, quam fracta pronuntiatione dicantur; quibus, quam teneris clamoribus excipiantur* (L. II, ep. 14, — e Giov, *Sat.* II e VI, — e S. Agost., *de Civit. Dei*, II, XIV). Ma come mai, nel culto appunto de' numi i più puri, le immondezze più rotte? Forse che fossero le denominazioni di questi numi poste unicamente a significare il contrario appunto di ciò che esprimevano? Tale sembrerebbe al vedere il risultamento de' loro culti; ma non è, poichè in tal caso, insieme con questi numi puri e celesti, non avrebbe l'uomo inventati ancora de' numi turpi. E poi, tutto dimostra uno sforzo che facea l'uomo di pur elevarsi ad onorare veramente la pudicizia e la ragione. Nel tempio della Dea Bona si velava fino ogni pittura immodesta:

. . . . ubi velari pictura jubetur,
Quaecumque alterius sexus imitata figuram est,

dice Giovenale (*Sat.* VI, 340, 341). I sacerdoti di Cibele si facevano eunuchi. Nel tempio di Venere celeste non si lasciava porre il piè uomo alcuno, come attesta Pausania: *Ægiratæ præ cœteris Diis religiosissime cœlestem Venerem colunt, in cujus ædem penetrare viris nefas est* (*In Achaicis*). E in tutti i sacrificj fatti dagli Ateniesi agli Dei spirituali e nobili, come alla Memoria, alle Muse, all'Aurora, al Sole, alla Luna, alle Ninfe ed a Venere celeste, come attesta Palemone, non si voleva che entrasse nè pure il vino, siccome fomento di lascivia; chiamati perciò *Nephalia.* Ma che valeano tutti questi riti? Voleasi il *segno* della virtù, e non la cosa. E se il *segno* era tale che costasse qualche privazione, nè pur esso più si

della romana o piuttosto della universale superstizione, dopochè l'epicureismo era per così dire esausto di forze, comparve Sesto a mettere in regolare sistema la dottrina di Pirrone,

---

volea, e si sostituiva a lui una finzione; come si fece col vino ne' misterj della Dea Bona; che, non volendosi sofferire questa privazione, vi venia portato, ma chiamato però col nome di latte; conforme a quel perpetuo spirito di menzogna, che era il fonte di tutte le idolatriche stravaganze (Ved. Plut., *Probl.* XIX. — Macrob., *Saturn.* I, 87, — e Giovenale, *Sat.* II). E acciocchè si vegga ancor più manifesto questo mostruoso accozzamento di due estremi contrarj, cioè nella mente la conoscenza di un cotal decoro e indispensabil pregio delle cose nobili e pure, e nel fatto una pratica d'ogni sporcizia pure in quello stesso in cui si vuol onorare le cose alte e spirituali e ostentare di averle conseguite, si osservi ancora ciò che avveniva ne' misterj d'Iside, Dea che in Egitto corrispondeva a Cibele in Frigia, a Venere celeste in Egira, alla Dea Bona in Roma ecc.; perocchè altro non era che la sapienza o ragione umana simboleggiata nella terra, come forse mi verrà in taglio di mostrare altrove ampiamente. Or dunque con questa Dea si volea celebrare ogni cosa più nobile; nè mancavano le idee di decenza, di cui si vedea dover essere pieno il suo culto. Basta dire che facevasi anche il tentativo di mantenere questa decenza; giacchè era rito che fin le mogli si astenessero dal coabitar co' mariti le nove notti precedenti alle sue feste (Ved. Dempstero al cap. XXII di Giov. — Rosino, *Antiquitatum Roman.* II). Ma che? il men male era, che quell'idolo mostruoso a testa di cane, Anubi, rappresentato da uno di que' furiosi sacerdoti d'Iside che scorrevano quai maniaci per le vie e per le case, dispensava ben presto, a nome della Dea, le mogli da questa astinenza, ricevendone un'oca grassa e una torta in compenso: e il peggio era, che quella astinenza cangiavasi in una *finzione* delle mogli per istare lungi da' mariti a puro loro spasso; del che le consiglia premurosamente Ovidio (L. I. *Amor. Eleg.* VIII). Ma finalmente i misterj d'Iside ed i suoi templi erano più casti che quelli dell'altre Dee, ove l'uomo avea divinizzato la ragione e la pudicizia? Basta dire che il gran precettore Ovidio (*De Arte* L. I) manda i discepoli suoi alle feste e a' templi di questa Dea, come a loro acconcissima scuola; e nel II degli Amori (*Eleg.* II), ove vuol persuadere un servo a cessare dal custodire l'onestà della padrona, gl'insinua che non voglia cercare ciò che si faccia ne' misterj Isiaci; e vi si faceva il più là che si possa d'ogni impudente turpezza (Ved. Gioven., *Sat.* II e VI):

> *Nec tu linigeram fieri quid possit ad Isin*
> *Quæsieris.*

Il quale fortissimo *quid possit* fu imitato da Dante in que' versi:

> « Non era giunto ancor Sardanapalo
> « A mostrar ciò che in camera *si puote* ».

Egli è dunque ben singolare questo fatto, che là dove l'uomo *diceva* e pre-

praticamente già seguitata, essendo scossi in quell'età si può dire tutti i veri fondamentali dalle menti; il quale non poco contribuì a diffonderla maggiormente, e rincuorare gli uomini a doversi rimanere ben saldi in quello estremo stato di intellettuale disperazione (1).

Ma in questa estremità non può l'uomo rimanersi, e, se non per virtù di sua ragione, certo anche a dispetto di lei e in

---

sumeva di onorare le cose più nobili, fino a divinizzarle, ivi appunto fosse dove egli rompesse all'estremo degli appetiti ignobili e vili! e questo fatto è universale in tutte le religioni false, in tutti i paesi e in tutti i tempi, cominciando dai Caldei e dagli Egizj fino ai Francesi di questi tempi!

Vero è, che sebbene il carattere del culto della Pudicizia e della Ragione sia l'estremo termine della dissolutezza, tuttavia di lascivia erano macchiati tutti i riti anche degli altri falsi numi: e parea che l'elemento divino non si potesse mai avere in separato dal bestiale: sicchè, tolto il vero Dio, fosse l'uomo nella dura necessità, quindi di fingere una divinità, e quinci d'infangarla con ogni lordura; quindi di salire a ciò che v'ha di più spirituale ed alto, e quinci di affiggersi a ciò che v'ha di più carnale e basso. Gran cosa! da una parte è impossibile il pensare all'esser divino, senza che ricorrano insieme allo spirito i concetti più puri; dal che quella universale opinione e que' casti riti che Tibullo esprime con sì bei versi:

> *Vos quoque abesse procul jubeo (discedite ab aris),*
> *Queis tulit hesterna gaudia nocte Venus:*
> *Casta placent superis, pura cum veste venite,*
> *Et manibus puris sumite fontis aquam;*
> (Lib. II, Eleg. I)

dall'altra, a malgrado di tutti questi alti sentimenti suggeriti dalla natura agli uomini, e di questi begli emblemi da Tibullo toccati, istituiti a significarli, ogni tempio era finalmente giunto ad essere un ridotto di meretrici; onde l'interrogazione di Giovenale:

> . . . . *nam quo non prostat fœmina templo*?
> (Sat. IX).

Ma finiam questa nota già troppo lunga. Lascio alle profonde meditazioni de' lettori l'entrar più addentro nel misterioso di questo gran fatto, che « ovunque l'uomo tentò di elevarsi da sè solo al puro, al nobile, al divino, ivi diede mostra di maggiore debolezza e viltà ».

(1) Quando comparve Epicuro e Pirrone in Grecia, erasi discesa tutta la scala delle superstizioni e de' vizj; e questi due filosofi espressero ad un tempo lo stato dell'umanità in quel paese, e ne consumarono lo sviluppamento. Il corso che in Grecia avea fatto l'umanità nel suo svilupparsi, fu il medesimo con quello che più tardi seguì nell'impero romano, che era tutto il mondo civile; nè potè esser diverso, perchè la natura umana è dovecchessia la medesima.

forza di sua natura, egli è necessitato di dare addietro, e di cercare ogni altro riparo contro a quel sentimento insofferibile e disperato di non potere in nessuna cosa possedere la verità, sentimento che è quello della cessazione della intelligenza e dell'annichilamento dell'umana natura. Il perchè osiamo dire, che quest'ultimo grado del male fu una cotal preparazione al Cristianesimo, nel quale, siccome a una spiaggia apparita ad occhi di naufraghi, si buttarono gli uomini angustiati e vinti dalla verità, ed accolsero la buona novella che solo traevali di quel mortale trangosciamento e insopportabile pugna in cui s'erano messi con sè medesimi: ciò che pose lieto fine al primo grande periodo della miserevole storia della umanità.

Ma se così fu trionfata la finzione dalla realtà, e l'umana presunzione dalla divina pietà; non è però, che il germe di questa presunzione e di quella rinascente menzogna fosse estirpato e divelto dall'uomo: v'era rintuzzato, v'era oppresso; ma ci viveva però, e ci vive in radice sempre, finchè l'uomo medesimo vivesi in carni ed ossa: perciocchè se il Vangelo piantò nell'uomo un'altra radice nuova, e più valente di quella antica e maligna; accanto di lei però, forse incatorzolito e intristito e tuttavia vivo di tenace vita, sta lo sterpo dell'antica radice velenosa, che solo può struggersi interamente collo struggersi del corpo umano, ma correggersi o mutar natura non mai. Indi è che anco nella società degli uomini già cristiani osservasi un medesimo conato incessante dello spirito di menzogna, il quale vuol metter fuori i suoi frutti, e il fa con quelle leggi, con quegli stessi caratteri che nella società pagana prima faceva; se non che nel mondo cristiano la menzogna dell'orgoglio incomincia il suo lavoro là, dov'ella il trova già condotto, per ispingerlo innanzi; e da questo diverso punto ond'ella muove, come pure dalle varie circostanze colle quali dee contrastare o trarre a sè ajuto, ella viene a variare, solo però accidentalmente, l'andamento che tiene nel secondo de' grandi periodi, in che si divide la storia dei figliuoli degli uomini.

Per due vie si potè incamminare nel mondo cristiano, e s'incamminò veramente, il progresso dell'umana presunzione; per quella dell'eresia, e per quella della filosofia. E che altro professa e vuole il dissidente, o il filosofo, se non iscuoter di collo il pesante giogo dell'autorità, ricusando ricevere cosa alcuna da esseri a lui superiori, e volendo cavare dalla sua sola

ragione individuale il proprio ingrandimento e la propria beatitudine?

E questi sforzi dello spirito di menzogna ricevono dalla cristiana società, in mezzo alla quale si fanno, un carattere tutto particolare di raffinamento e di luciferina baldanza, apparendo sempre vestiti o fregiati di una cotal maggiore razionalità. Conciossiachè egli è coll'abuso della ragione, quasi direi, invecchiata nell'arte di destreggiare e infingere, che tali sforzi or si fanno; laddove quando la società non è cristiana, la presunzione opera assai più per alteramento d'immaginazione, che non sia per argomenti d'intelletto. Di che è cagione l'essere il Cristianesimo custode dell'elemento intellettivo negli uomini; sicchè nelle cristiane società è sempre vivo l'intelletto e possente; nè la malizia può estinguerlo giammai ad opprimerlo, se pure il Cristianesimo stesso ella prima non oppressa e non ispegne. Sicchè i figlinoli di questo secolo, che co' loro sforzi porterebbero l'umanità a un continuo scemamento delle forze intellettive, e a un continuo aumento delle forze dell'immaginazione fino a lasciar queste sole dominatrici dell'uomo (caso nel quale ricomparirebbe indubitatamente l'idolatria sopra la terra), sono essi stessi di continuo giovati e ritenuti da non imbrutire così fattamente dalla benigna influenza di quel Cristianesimo cui combattono: conciossiachè dalla società de' Cristiani ricevono essi medesimi, come da natural maestra, que' lumi che tanto si affaticano di spegnere e di abolire. Ed è con questi lumi, in essi nudriti e quasi riaccesi continuamente dalla secreta influenza della società cristiana, ch'essi seguitano a nutrire la loro dissennata speranza di riuscire a farsi grandi e felici co' soli mezzi lor naturali; di che riman sempre, come io diceva, in que' loro tentativi un carattere d'intelligenza e di lume: chè con quella intelligenza appunto che continuamente ricevono, continnamente combattono contro la verità, e rimanendo loro sempre il fonte aperto onde attingere luce nuova, sempre rimette la loro presunzione e rinasce il loro inganno, nè pervengono mai all'ultimo termine di degradazione, verso a cui corrono, e ove, se venisse lor fatto di tor via il Cristianesimo, indubitatamente si sprofonderebbero, cioè nell'idolatria, o nella salvatichezza.

Indi è, che il termine fisso che giungono a toccare i figlinoli di Adamo, fino che non escono al tutto dalla cristiana socie-

tà, prende sempre forma di una *dottrina filosofica*, che non è altro in fondo, se non un aperto o velato scetticismo ed ateismo: qni essi egnalmente finiscono, o sia che partano dalla eresia, o dalla filosofia. Le quali si possono chiamare i due metodi della empietà (1): il primo muove dalla sola e nuda ragione individuale; il secondo dalle credenze cristiane, ma però a condizione di sottoporle al sindacato di essa ragione, e alla discrezione e balía di lei interamente abbandonarle. All'incontro il secolo non può pervenire compiutamente e stabilmente all'idolatria, sebbene verso di essa penda sì visibilmente; perchè a pervenirvi, richiederebbesi, come io diceva, che, oscurata la ragione, riprendesse il total predominio ed imperio dell'umanità l'immaginazione: al che la luce immensa che dal sistema cristiano continuamente si riversa sopra la terra, mette un ostacolo insuperabile.

Intanto, siccome lo scetticismo e l'ateismo, in sul decadimento del romano impero, avea messo un grande e insopportabile malore nella società, e una disperata inquietezza; così lo scetticismo e l'ateismo del secolo passato versò una coppa di amarezza e di desolazione nel genere umano; e questa desolazione mostrossi a' sintomi i più mortali nella società, che ancora inquieta si lagna, e si rimuove tuttavia come un malato

« Che non può trovar posa in sulle piume,
« Ma con dar volta suo dolore scherma » (2).

E parimente, come al declinare del romano impero parve che l'uman genere, anche pel bisogno d'uscire comecchessia di

(1) A chi non coglie il nostro concetto, parrà forse che queste nostre parole sieno ingiuriose alla filosofia. Però ad allontanare da noi questo sospetto, che ci pungerebbe nel cuore, vogliamo fare osservare, che qui si tratta solo di quella filosofia che si snatura da sè medesima; si tratta di quella filosofia che, invece di contentarsi di esser *parte* nell'umana perfezione, si arroga d'essere ella sola il *tutto*, la sola guida dell'uomo; di quella filosofia che non soffre di aver nulla sopra, nè tampoco a paro di sè; di quella filosofia finalmente, che, eliminata la religione rivelata, che non comprende, si mette nel suo posto, dichiarando di conquistare così una sua provincia, statale per addietro ingiustamente usurpata. Ognuno vede, che a una scuola filosofica de' nostri tempi possono essere giustamente dirette queste nostre parole.

(2) Dante, Purgat. VI.

quello stato insostenibile, senza verità e senza Dio, in cui gli si estingue la vita intellettuale, si precipitò di più foga nel cristianesimo recente e di luce purissima sfolgorante; così l'incredulità del secolo ora passato ricondusse a punta di spasimi e di accoramenti in miglior senno questo presente, nel quale gli uomini a prezzare incominciano con più equità la loro religione, e più strettamente vi si attengono: nè solo tornano indietro dalle vie d'incredulità per le quali correvano a rotta, ma ben anco da quelle di eresia, che agli estremi medesimi gli aveva addotti: e conviene riputare a questa cagione l'evidente scadimento e scredito delle sette dissidenti dal cattolicismo, questo discioglimento del protestantismo che da sè stesso è perito, e questo ritorno di tanti illustri nomi nel seno dell' antica religione de' loro padri. Nè solo quelli, cui una buona volontà ajuta e spinge al bene, si volsero a dovere aver più cara la religione; ma l'esperienza di tanti secoli sembra aver convinti tutti universalmente, che non possono gli uomini durare sopra la terra, nè venire a capo di niun loro divisamento, senza pur credere a un Dio.

Ella è questa la confessione di quegli stessi che alla Chiesa cattolica si mantengono più che mai avversi; ella è la confessione di un uomo che dall'eresia era passato all' incredulità, come ci racconta egli stesso, e che in questa non potè in modo alcuno perseverare, voglio dire del signor Constant, che colle più efficaci parole proclama nell'opera sua l'irrepugnabil bisogno che ha l'uomo di una religione. Sì, questo fatto universale da noi finora descritto, il fatto che « l'umanità non potè mai sostenere l'esistenza, per quantunque pruove di ciò facesse, senza la fede in una divinità, non può essere oggimai più dissimulato da' figliuoli stessi degli uomini. E la filosofia dell' ateismo è mancata intieramente di bel nuovo alle sue promesse; e il sig. Constant lo dichiara candidamente, così favellando degli effetti da essa prodotti a' nostri giorni in sulla terra:

« L'uomo si applaude di avere scossi da sè tutti i pregiu-
« dizj, tutti gli errori, tutte le paure; e le paure, i pregiu-
« dizj, gli errori sembrano scatenati. Fu proclamato l'imperio
« della ragione; e l'universo intero è côlto da un delirio:
« tutti i sistemi si fondano in un calcolo, si volgono all' in-
« teresse, permettono il piacere, raccomandano il riposo; e

« giammai non furono i traviamenti più obbrobriosi, le agi-
« tazioni più disordinate, i dolori più acuti. — L'uomo, uscito
« vittorioso dalle combattute battaglie, volge uno sguardo in
« sul mondo spopolato di potenze protettrici, e rimane sba-
« lordito di sua vittoria. L'agitazione della lotta, l'idea del
« danno che egli amava sfidare, la sete di conquistare dei di-
« ritti contesi, tutte queste cause d'esaltamento nol sorreggono
« più. La sua immaginazione, testè occupata tutta della riu-
« scita incerta, ora scioperata e come diserta ricade sopra sè
« stessa. Egli trovasi solo sopra una terra che il deve inghiot-
« tire. In questa terra, le generazioni sen vanno passaggiere,
« fortuite, isolate: appajono, soffrono, muojono: non v'ha un
« legame fra esse. Una voce non viene dalle generazioni che
« non sono più, a quelle che vivono, e la voce delle viventi
« dee perdersi ben tosto in un silenzio eterno. Che farà l'uomo
« senza memorie, senza speranze, fra un passato che l'abban-
« dona, e un avvenire chiuso dinanzi a lui? Le sue invocazioni
« non sono udite, sono i suoi prieghi senza risposta. Egli ha
« rigettato tutti gli appoggi, de' quali i suoi predecessori l'a-
« vevano circondato, e *s'è ridotto alle proprie forze*. È con
« queste ch'egli dee affrontare la sazietà, la vecchiezza, il ri-
« morso, il cumulo de' mali che l'oppressano. In tale stato
« violento e contro natura, le sue azioni danno una smentita
« perpetua a' suoi ragionamenti, i suoi terrori sono una co-
« stante espiazione delle sue vane millanterie. Si direbbe ch'e-
« gli è percosso da una doppia vertigine, ora insultando a ciò
« ch'egli venera, ora tremando innanzi a ciò che ha concul-
« cato sotto i suoi piedi ».

« Una legge eterna che riconoscer conviensi, qual siasi l'o-
« pinione che noi abbiamo sopra altre questioni secondo noi
« insolubili (1), una legge eterna sembra aver voluto che la
« terra sia inabitabile, quando una generazione intera non
« crede più, che una potenza savia e benefattrice veglia so-
« pra gli uomini. Questa terra, separata dal cielo, fassi una
« prigione pe' suoi abitatori, e il prigioniero batte colla sua
« testa nelle muraglie del camerotto che lo rinserra (2)!

---

(1) La disperazione di conoscere la verità giace sempre nel fondo di questo scrittore. Ma se dispera di conoscere la verità, onde trarrà VERA consolazione ne' suoi affanni? nelle immaginazioni, le quali egli sa che non sono VERE?

(2) Lib. I, cap. II.

Voi udiste: elle sono, o signori, parole memorabili! — L'uomo dunque è finalmente convinto di bel nuovo dalla forza de' fatti, colla quale Iddio suole confutare i suoi sofismi, di una verità contesa fino a poco fa dalla filosofia, cioè « che non può fare a meno della divinità, e che abbandonato alle proprie forze, egli non è che un infelice, un disperato! » Col rendere evidente e palmare una tanta verità, Iddio ha, per così dire, preso un posto forte: egli s'innoltra per tal maniera, e conquistando a palmo a palmo terreno, va compiendo la grand'opera promessa da Giobbe, « di dominare la estremità della « terra e discacciare gli empj da quella (1) »!

Ma che perciò? qual partito prenderà l'uomo convinto sì fattamente dalle infinite sciagure e dalle smentite lusinghe di sei mila anni, del bisogno ch'egli ha di Dio? non direbbesi ch'egli ritornerà indietro dalla strada errata e infelice, che si rivolgerà finalmente al Dio suo, e che vi si abbandonerà come ad unico salvamento, a lui che è il fonte perenne di sua esistenza? Non ve lo aspettate. Ahi, debbo dirlo? ricorrerà di nuovo ad una finzione! Convinto che un sistema puramente filosofico è intollerabile a sua natura, che gli è indispensabile un sistema religioso; egli, con una cecità degna delle più profonde meditazioni, si lusingherà tuttavia che gli debbano bastare le apparenze di tutte queste cose! Perciò si butterà al partito folle di conservare il suo sistema filosofico-ateo, e solo coprirne la disonesta nudità di parole e di forme religiose! Ella è pure strana a chi la considera, ella è pure inconcepibile questa rinascente lusinga che affascina l'uomo e che gli fa credere sì facilmente la più grande delle assurdità, cioè che « in surrogato della cosa di cui egli abbisogna, gli basti una simulazione di lei, un nome, una immaginazione ferma (quale può aversi del falso) che quella cosa ei la possegga »: come chi venga a sì matta speranza, di tor via e di sanare una larga ferita col solo coprirla, col pur non vederla, o coll'immaginarsi ch'ella non sia!

Per questo cammino s'avvolge ne' faticosi suoi passi il signor Constant, e a lui pare via nuova quella che è pur sempre l'antica (2).

---

(1) Cap. XXXVIII.

(2) Il principio del sig. Constant è di escludere tutto ciò che è soprannaturale

Conciossiachè come i primi uomini, lasciato Iddio, crearonsi gl'idoli; non altramente il signor Constant comincia dall'escludere il Dio vero (1), e poi pone mano a fabbricarne un falso

turale nel *modo di manifestazione*. Egli lascia però in dubbio, se le leggi della natura sieno venute da un principio soprannaturale; e in questo senso dic'egli di non opporsi a chi ammetta un'origine soprannaturale della religione. Ma ciò non basta all'uomo: questi ha bisogno di un *oggetto soprannaturale*, il quale non può manifestarsi se non in un *modo soprannaturale*. Tutto ciò che presenta la natura è limitato, e il bisogno dell'uomo è di uscire del limitato, e di uscirvi non coll'immaginazione sola, ma in realtà, cioè con una reale comunicazione coll'infinito.

(1) Ecco come il sig. Constant cassa d'un tratto di penna tutta la rivelazione, e tutto il positivo della religione. « La religione, dice, nella sua es- « senza non è legata ad alcun tempo, e non consiste in *tradizioni traman-* « *date di età in età*. Perciò ella non è stretta a de' confini fissi, imposti « alle generazioni che si succedono, di una maniera letterale e immutabile. « Ella marcia al contrario coi tempi e cogli uomini. Ogni periodo ha i suoi « profeti e i suoi ispirati, ma ciascuno parla il linguaggio del suo periodo. « Non vi è dunque nella religione, come nell'idea della Divinità, niente di « storico, quanto al fondo; ma tutto è storico quanto agli sviluppamenti » (Lib. I, c. IX). Gli argomenti di cui qui si serve il Constant a provare che la religione non è tradizionale, non hanno forza alcuna. Piuttosto è vera la tesi contraria a quella del sig. Constant, « che *nel fondo* la religione è tradizionale e sempre immutabile, è che solamente alcuni suoi *sviluppamenti* si producono successivamente e sono in parte, quasi direi, abbandonati agli uomini dalla Provvidenza ». Almeno, questa tesi vale certamente per la religione vera, e quella del signor Constant non ha verità che in parte relativamente alle religioni false. L'errore sta sempre nel non considerare questa differenza, e in applicare alla vera il discorso che non vale che per le religioni false. I profeti della religione vera proclamarono in tutti i tempi le stesse verità, e se il loro stile ha il colore dell'età in cui vissero, questo non li fa diversi che in cosa accidentale. I libri sacri, ricevuti dalla religione cattolica, sono stati scritti entro lo spazio di due mila e più anni, da scrittori diversi per condizione e per doti naturali, e sopra tutto per lo diverso stato in cui si trovava l'umanità e la società alla quale appartenevano; e tuttavia tutti insegnano una medesima dottrina religiosa, nel fondo, e i dogmi medesimi. In vece di pronunziare delle affermazioni gratuite, era dovere del sig. Constant di discendere dalla sfera delle generalità in cui si perde, e venire a' fatti particolari: dovea mostrare che ne' profeti e ispirati della vera religione v'ha diversità nel *fondo*: un solo *dogma* che avesse mostrato essenzialmente cangiato in essi pel succeder de' tempi, gli avrebbe fatta vincer la causa. Ma questo nè il sig. Constant, nè altri potè mai fare. Tutto è coerente, tutto consentaneo in tanti scrittori, fioriti in tempi così lontani: e apparisce in tutti una stessa mente, uno stesso spirito. Ciò prova ad evidenza, che « la vera religione è tradizionale e immutabile nel fondo, ed

e illusorio. In queste dne parole veramente si riassume tntta la volnminosa opera snlla Religione, che noi abbiam tolto ad esaminare. E non vi paja strano e per poco incredibile qnanto affermo: vogliate solo seguitarvi al mio ragionare con qnella bontà, che avete fatto fin qui; e voi rimarrete a pieno convinti, che, tolti i veli dell'erudizione e dell'eloquenza che fasciano e avvolgono i concetti del nostro antore, lasciati ancora da parte i dotti e ben sovente ingegnosi episodj di ch'egli fiorisce il libro e diletta i suoi leggitori, e ridotto l'ultimo sno pensiero al nudo, non ad altro risultamento si perviene, non altro frutto si coglie da sue laboriose ricerche, se non pnr qnesto solo, di dover noi darci pace in sulla privazione del vero Dio, impossibile a conoscersi, e chiamarci paghi e contenti di quelle dubbie divinità, qualnnque elle sieno, che si fanno di mano in mano accessibili allo spirito umano.

E veramente, egli comincia dall' assicurare l' uomo, che il trovare il vero Dio con certezza gli è impossibile; e che, limitato com' egli è, conviene che si rassegni alla sua trista e spaventevole condizione: perciocchè, fornito solo di un intendimento fallace, atto più tosto a conghiettnrare che a conoscere, esso uomo non è in possesso di nessun mezzo sicuro, infallibile, da poter rinvenire la verità.

Se questo mezzo vi fosse, egli non potrebbe essere che la *ragione*, o l'*autorità*.

Ma « la ragione infallibile, dice il sig. Constant, non esiste nè nell'uomo, nè per l'uomo » (1).

---

ammette solo delle varietà negli accessorj; cioè nello stile onde viene esposta, nello sviluppo maggiore che riceve il germe stesso posto a principio, il quale racchiude nel suo seno ogni cosa.

(1) *Il n'est pas vrai qu'on puisse trouver une raison infallible: il n'est pas vrai qu'il faille la trouver. Elle peut exister dans l'être infini. Elle n'existe ni dans l'homme ni pour l'homme* (Liv. I, c. III). *Tout ce qui est du ressort du raisonnement est, au contraire, variable et contestable par son essence. La logique fournit des syllogismes insolubles pour et contre toutes les propositions* (Ivi). — Ma il Constant confuta sè stesso, dove dice: « La perfezione di tutti gli esseri è nella verità; quella dell'uomo sarebbe ella nell'errore? » (Lib. I, c. 1). Non può ammettersi un tale assurdo: dunque la perfezione dell'uomo è nella verità, nella immutabile verità. E che cos'è la verità, se non il lume della ragione? o che è la ragione, se non è fatta per la verità? e se è fatta per la verità, ella dee poter raggiungerla; e raggiunta che l'abbia, è finito da questo lato il suo progresso. Dunque è falso

La ragione non può asserir nulla con certezza; a lei non è concesso che la mera probabilità e verisimiglianza delle cose. Questa ragione, di cui abusarono tanto i filosofi, ha final-

che « vi abbiano de' sillogismi insolubili *pro* e *contra* tutte le cose ». Questo è bensì il principio de' sofisti, fra i quali viene ad allogarsi da sè medesimo il sig. Constant, professando, senza ambiguità, un simigliante principio. Parmi una sì franca affermazione non meno contraria alla modestia, dovuta praticarsi da ogni scrittore, che al giusto metodo di ragionare. Non avrebbe offesa la modestia il sig. Constant, se avesse detto che « in qualche argomento gl'incontrò di trovare de' sillogismi *pro* e *contra*, A LUI riusciti insolubili ». Si può egli affermare di più? sarà dunque vero che io *tutte le cose* egli siasi abbattuto a de' sillogismi *pro* e *contra* insolubili? Se ciò fosse vero, perchè mai l'autor nostro si piacque di scrivere tanti libri, e di far tante disputazioni alla camera de' deputati? Non era dunque persuaso de' suoi proprj ragionamenti, se contro ad essi vedeva stare degl'insolubili sillogismi! Non ha dunque disputato di persuasione, non ha disputato per la verità, non ha disputato pel bene degli uomini. Siamo ben lungi dall'accagionare il celebre deputato di tutto ciò; il che sarebbe un dichiararlo senza coscienza: ma non possiamo attribuirgli alcuna nobile intenzione, se non a patto di dovere dichiarar falso lo scetticismo teoretico ch'egli manifesta nella sua opera, e contradditorio a tutto ciò che professò praticamente nella sua vita. — Di poi, non ripugno che gli sia forse paruto IN QUALCHE ARGOMENTO di trovare de' sillogismi *pro* e *contra*, insolubili A LUI; ma come potrà egli affermare che que' sillogismi erano insolubili in sè stessi? che erano insolubili a tutti gli altri uomini? Se risguardiamo al giusto metodo di ragionare, egli peccò in questo, che non si debbono produrre delle *affermazioni gratuite*, massime generali e gravi come quella di cui parliamo. Ottimamente avrebbe egli fatto recando in mezzo *un solo esempio* di due sillogismi l'uno contrario all'altro, e insolubili amendue. Se questi sillogismi fossero stati riconosciuti dal mondo per insolubili, egli avrebbe fatto una grande scoperta! e concedo che egli avrebbe dimostrato darsi UN CASO di sillogismi contraddittorj. Ma non avrebbe però avuto diritto nè manco allora di generalizzare quel caso a tutte le cose. Pure non solo egli, ma nessuno potè mai far tanto da che il mondo ha cominciato a girare. Se ne provarono gli scettici antichi e moderni, e nella storia della filosofia recente levarono rumore le celebri *antinomie* di Kant. Ma l'apparente insolubilità de' sillogismi degli antichi e de' moderni scettici non fu riconosciuta MAI dal mondo per reale, nè pure in un caso solo; non fu riconosciuta se non una insolubilità relativa all'ignoranza particolare di chi li proponeva; e quanto alle antinomie di Kant, esse cadono da sè stesse col rovinare che fanno i fondamenti di quel sistema, che non si regge in piede se non a guisa de' fantasmi nel mezzo di una misteriosa oscurità, che già lusingò l'amor proprio e l'immaginazione de' giovani alemanni, e che ancora strappa parole di ammirazione da tutti quelli i quali hanno vergogna di rispondere ingenuamente: « Io non intendo ».

mente la colpa imperdonabile di aver dato loro il torto; questa ragione, che l'uomo ha consultato inutilmente per trovare la soluzione del gran problema di felicitarsi indipendentemente da Dio, dovea essere rigettata dall' uomo contro di lei indispettito: non resta che lo scetticismo a un tal mortale, ove gittarsi, quasi a scoglio diserto, colla speranza di un naufrago; speranza, che pur non perde giammai, non già perchè sia verace, ma perchè lo atterrisce di troppo il doversi dichiarare freddamente disperato.

In quanto all'*autorità*, non è meraviglia se il sig. Constant, nella sua doppia qualità di protestante e di filosofo, si mostri tanto alieno dal riconoscerne alcuna per infallibile (1). D'altro

(1) « Si può dire della ragione infallibile del genere umano, quello stesso « che della sovranità illimitata del popolo. Gli uni hanno creduto che una « ragione infallibile aver ci dovesse in qualche parte, e l'hanno posta nel- « l'autorità. Gli altri hanno creduto che ci dovesse avere, ovecchessia, una « sovranità illimitata, e l'hanno posta nel popolo. Quindi nei primi l'in- « tolleranza e tutti gli orrori delle persecuzioni alle opinioni; nei secondi, « le leggi tiranniche, e tutti gli eccessi dei furori popolari. L'autorità re- « ligiosa ha detto: Ciò che io credo è vero, perchè io lo credo; dunque « tutti lo debbono credere; dunque quelli che lo negano sono colpevoli. « Il popolo ha detto: Ciò ch'io voglio è giusto, perchè io lo voglio; dunque « tutti debbono conformarvisi; dunque io ho diritto di punir quelli che a « me resistono. — Non vi ha ragione infallibile; non vi ha sovranità illi- « mitata. L'autorità può ingannarsi come qualunque sia uomo isolato, e « quando ella vuole imporre i dogmi colla forza, ella è così colpevole come « l'ultimo individuo senza missione » (Lib. I, III). Mi si permetta una osservazione accessoria su queste parole. Un uomo preoccupato da un forte pregiudizio cade negli sragionamenti più manifesti senza avvedersene, sia pur fornito a dovizia d'ingegno. Questo vero si mostra tutto dì, ove i protestanti tolgono a ragionare del cattolicismo, che non conoscono, perchè schifano la pena di studiarlo; e scrivono di lui e contro lui senza certificarsi bene del fatto. Ecco qua il sig. Constant, uomo certo di non piccolo intendimento, che ci vuol dare ad intendere dover essere conseguenza necessaria di un'autorità infallibile, l'intolleranza! Possibile un tanto sproposito! Gesù Cristo si credeva certo infallibile, e pure non era intollerante. Egli ha detto a' suoi Apostoli: « Io vi mando come pecore nel mezzo de' « lupi ». Questo è tutt'altro che non tollerare; è bensì non essere tollerati. Più errori si contengono nel ragionamento del sig. Constant. 1.° Dall'essere un'autorità infallibile, è falso seguitarne che tutti gli uomini sieno obbligati ad ascoltarla, ma solo quelli che la conoscono per tale. 2.° Dato che questi ultimi sieno obbligati dalla propria coscienza a credere all'autorità conosciuta da essi per infallibile, non ne viene punto necessariamente che la loro obbligazione sia di quelle le quali sono atte ad esser sancite di pene

lato, l'antorità ha la macchia di condurre al Dio vero dirittamente; il che è contro l'ipotesi del problema, poichè il problema dimanda « che si trovi un modo da rendersi grande e felice indipendentemente dal Dio vero ».

L'uomo adunque, abbandonato alle sne forze, non può esistere; e si concede. Ma l'uomo non vuol dipendere dal Dio vero. Or dunqne che fa egli? L'nomo assicura sè stesso dell'impossibilità di cômunicare col vero Dio, sperando di potersene così cacciar dall'animo proprio il pensiero, e torsene il desiderio da' visceri; chè non si suol pensare nè desiderare un oggetto, quando si ha per inarrivabile ed impossibile. Ma l'nomo non potea far però questo; non poteva dichiarare Iddio a sè irreperibile, se non a un patto assai duro, a patto di recar prima onta e dispregio a sè stesso, di manomettere e distruggere in sè la più bella prerogativa, quella sublime prerogativa per la quale egli è uomo e re del creato, voglio dire la ragione e l'intelligenza; perocchè, vivo in lui e splendente

corporali. Non tutte le colpe morali hanno la sanzione esterna e temporale, ma solo quelle che ledono i diritti degli altri membri della società civile, cagionando loro del danno; dal qual danno colle pene umane si cerca una giusta difesa. 3.° La Chiesa cattolica non ragiona e non ha mai ragionato come il sig. Constant: i suoi diritti sono positivi, sono nè più nè meno quelli che ha ricevuto da Gesù Cristo. Quando adunque foss'anco provato (come egli è veramente) che il suo divino fondatore le avesse conferita l'infallibilità, non sarebbe da ciò provato ancora, ch'ella avesse il diritto di punire temporalmente quelli che a lei non credono: ma questo diritto dovrebbe anch'egli esser provato positivamente. 4.° In ultimo, cercando di acquistare notizie esatte della Chiesa cattolica, il sig. Constant sarebbe assai facilmente venuto a conoscere, ch'ella non si attribuisce altro diritto di sanzione su questa terra, se non *a*) quello di *penitenziare*, cioè d'imporre delle pene, le quali sono *volontariamente* ricevute dai rei; *b*) e questo diritto solo verso i Cristiani, cioè verso quelli che hanno già una volta ricevuto il battesimo, e si sono fatti con ciò suoi sudditi; senza attribuirsi punto il diritto di costringere gl'infedeli di viva forza alla fede, che essendo interiore e dono di Dio, non può essere mai enstretta; *c*) e finalmente a chi non ammette le penitenze minori, la Chiesa non riserba per ultima e massima pena, altro che la *scomunica*, pena naturale, che si trova in ogni società, la quale rigetta da sè que' membri che non vogliono assolutamente osservarne le leggi.

Il sig. Constant poi, benchè protestante, non riconosce infallibilità nè pure nelle sacre carte, come si può vedere dal L. I. della sua opera; e ciò per la ragione, che i protestanti, più moderni che sono, sono sempre più protestanti, andando essi soggetti alla legge della continua perfettibilità.

un tal lume, Iddio, fonte di quel lume medesimo, non gli potea essere che troppo ben conosciuto. Or ecco a qual termine infelice si trovava. Egli dovea scegliere « in fra il dolore di creder possibile a sè l'accesso al vero Dio, e il dolore di degradare e abbrutir sè medesimo, rinunziando a tutto ciò che ha di eccellente, alla ragione ». Ma insieme era fermo in non volere andar debitore della propria grandezza e felicità che a sè solo. Che gli rimane? abbracciare il secondo partito, che è a lui men duro e meno funesto del primo, e dichiarare tanto la ragione, quanto l'autorità, guide del pari impotenti a condurlo alla certezza. Ma egli è insieme convinto, pur troppo! che senza alcuna divinità non può sussistere in modo alcuno. E bene; ripara al volontario difetto delle proprie facoltà intellettive, inette a trovare il Dio vero e certo, con qualche divinità dubbiosa, creduta gratuitamente, con qualche immaginazione con qualche illusione! Questo è il progresso delle idee del nostro autore, fedelmente rilevato e descritto; questo è tutto il gran sistema del signor Constant.

Ed ora qui pervenuto, io credo di avere, o miei Signori, la principal parte fornito dell'ufficio, di che mi avete onorato. Perocchè messavi dinanzi schietta e ignuda la dottrina, e lo spirito stesso dell'opera « sulla religione »; io mi persuado, che non sia difficile oggimai a portarne retto giudizio, nè che altri meglio il possa fare di voi medesimi. Tuttavia vi dimando, che mi vogliate permettere di soggiungere alla sposizione della dottrina ancora alcune poche mie osservazioni, le quali al vostro senno io dirigo e sottometto.

Prima osservazione sarà questa, che ove il nostro autore non abbia a presentare all'uomo che un sì fatto progetto, non si vede per avventura che cosa ei gli proponga di nuovo. È egli questa una nuova invenzione, e non anzi ciò solo che l'uomo ha fatto in tutti i secoli fino al nostro, e che gli è sì malamente riuscito? Non è egli un farlo tornare indietro, un fargli ripetere l'esperimento fallitogli in tutte le forme? Non è il ragionamento del signor Constant perfettamente simile a quello degli idolatri, i quali si rassegnavano ad adorare le figure di pietra, di metallo, di legno, quali espressioni della divinità, appunto, dicevano, perchè questa divinità si è sottratta agli occhi nostri, ci ha occultato interamente sè stessa? Qual differenza vi ha, fuor che nelle forme un po' più grossolane

o un po' più raffinate, dal sistema del sig. Constant, a quello che Ovidio pone ne' versi seguenti?

Felices illi, qui non simulacra, sed ipsos,
Quique Deûm coram corpora vera vident.
Quod quoniam nobis invidit inutile fatum;
Quos dedit ars votis, effigiemque colo.
Sic homines novere Deos, quos arduus aether
Occulit: et colitur pro Jove, forma Jovis (1).

Certo, o Signori, la dottrina è antica, e solo nuova n'è l'esposizione; ma in questo appunto consiste il perpetuo inganno dell'uomo: egli veste i suoi progetti d'innalzamento, d'un panno ritagliato e ricucito a nuova foggia, e poi non s'accorge più che sono pur quelli medesimi che gli hanno tante volte mancato: credeli nuovi, e si rianima al loro sembiante; confida ancora in altri esperimenti che invaniscono come i precedenti: e di mano in mano s'illude incessantemente. Intanto però a solo svestire della nuova acconciatura que' divisamenti e considerarli ignudi, veggonsi essere nè più nè meno gli antichi sì pienamente falliti.

---

(1) Egli non dee far meraviglia dopo di ciò, se il signor Constant mostri in più luoghi molto favore al politeismo, e celebri le virtù pagane fino al di sopra delle cristiane. « I Greci, dice, sono stati liberi, illuminati e felici. « I Romani, malgrado della loro sete di conquista, frutto da prima della « necessità, poi dell'abitudine e dell'amor del potere, e malgrado dell'atro- « cità troppo frequente della loro politica esteriore, ci offrono lo specchio « dell'uomo perfezionato, delle sue facoltà, del suo coraggio, del suo pa- « triotismo, di tutte le virtù maschie e grandi, portate forse al di là di ciò « che oggidì noi possiamo concepire. La religione che tanto influiva su « questi due popoli, e che per conseguente dovette contribuire al loro « perfezionamento, non può ella essere risguardata come un beneficio della « Provvidenza? Questa Provvidenza, alla quale si dovrebbero attribuire tali « rivelazioni successive, non ci si mostra ella sotto forme degne della sua « giustizia e della sua bontà? Non è dolce il vedere questa bontà e questa « giustizia vegliare sulla libertà d'Atene, sul patriotismo di Sparta, sul pa- « triotismo di Roma repubblica; inspirare Socrate; incoraggiare Timo- « leonte; chiamare a sè Catone d'Utica; armare Bruto; sostenere la fer- « mezza di Seneca? » (Lib. I, c. vi). Questo passo, nel quale si giustifica fino il suicidio, attribuendolo alla Provvidenza, non ha bisogno di commento alcuno.

Ma diamo pure uno sguardo, se vi aggrada, anche alle nuove forme nelle quali il nostro autore colorisce ed incarna il vecchio disegno, ed ammirando quel che v' ha d'ingegno in esse, compiangiamone l' inutile scialacquo.

Il sig. Constant lascia la via della ragione, perchè tentata, com' egli candidamente confessa, senza riuscimento. Ma deh dove andremo noi, se cominciamo dall' abbandonar la ragione? e se siamo venuti a tale, da non aver più alcun ribrezzo, alcuna vergogna, alcuno avvedimento che ci ritragga dal fare una sì importante rivelazione, che nel nostro discorso non seguitiamo più questo lume dell'uomo, la ragione? A che è pervenuto un protestante! cioè un uomo che per sistema di sua credenza, e per quello di sua educazione, ammette in principio, che la sola ragione individuale ha il diritto di giudicare delle cose tutte, e di prescrivere all'uomo non meno ciò che dee credere, che ciò che deve operare! Buon Dio! è egli possibile che al sig. Constant sia entrato in tanta avversione il protestantismo (a un uomo che pretendeva certo di non isragionare), da venirci a dire, ch' egli reputa di dovere oggimai abbandonare il ragionamento? Ma che fede meriteranno dunque i suoi discorsi, che fede acquista egli alle sue dottrine col dichiararcele prive di ragione? col protestarci aperto e senza alcun velo, che ciò che dice non è altramente deduzion di ragione? E guai se fosse! perocchè questa è indegna di essere seguitata, dopo che ella è provata inetta, secondo lui, a comunicarci il certo lume del vero!

Qual guida fedele proteggerà colui che ha abbandonato per volontà, o che ha perduto per sciagura la ragione? Al sentimento ricorre il signor Constant (1); a un sentimento scono-

(1) Il sig. Constaut si piace di mettere in una lotta inconciliabile la *ragione* ed il *sentimento*. « Questa tendenza (di un nobile sentimento) pro-« duce di frequente entro di noi un gran disordine;— ella ci svincola dai « nostri interessi, ella ci forza a credere in onta de' nostri dubbj, ad af-« fliggerci nel mezzo delle feste, a gemere nel seno della felicità; ed è « degno d'osservazione, che tracce di simigliante disposizioue si rinvengono « in tutte le nostre passioni nobili e delicate » (L. I, c. 1).

Ma dopo averci messo il sentimento in contraddizione colla ragione e colla logica, il sig. Constant (e qui si vede l'abbandono della logica) entra a cercare se il sentimento ci dica sì o no la verità. Ed egli pende a credere di sì, ma non l'osa affermare: è cosa, sembra voler dire, che importa

sciuto per lo passato, e scopertosi sol di presente; alla natura stessa dell' uomo, che negl' intimi suoi visceri tiene ingenito quel sentimento; e questa via gli sembra ancora intatta, non battuta da filosofo alcuno (1).

---

poco. Ecco le sue parole. « Collocando il sentimento religioso in luogo più « alto, ma nella stessa categoria delle nostre emozioni le più profonde e « le più pure, noi siamo lontani dal pronunciar nulla contro la realità di « ciò ch' egli rivela, o di ciò ch' egli divina » (L. I, c. 1). Queste sono parole ben caute! egli si limita a non pronunziare nulla, sempre sulle tracce della filosofia d'Allemagna, che delle cose oltre alla sfera de' sensi dice non potersi nè affermare nè negar cos' alcuna! Il Constant però si mostra altrove un po' più generoso; e toglie a fare delle lontane conghietture per la verità degli oggetti del sentimento religioso. « Se voi foste, « dice, nel seno della notte, senz'altra nozione che della oscurità, ma sen- « tendone però un cotal dolore secreto ed amaro; e se d'un tratto lontan « lontano si squarciasse la volta tenebrosa con qualche subito sprizzo di « splendore che tantosto disparisce, non pensereste voi, che al di là da « quella volta opaca v'avesse l'universo luminoso, il desiderio del quale vi « stimola, senza che ve ne accorgiate » (L. I, c. 1)? — Tali sono le laboriose conghietture del sig. Constant in favore della verità e realità degli oggetti del sentimento religioso. Talora però egli preferisce un sistema sentimentale a un sistema, secondo lui, più conforme alla verità. Meritano di essere ascoltate con attenzione queste sue curiose parole: « Osservate « come tutte le nozioni si raggruppano intorno al sentimento religioso, e « docili al suo menomo cenno, si modificano e si trasformano per servirlo ». Queste nozioni che si modificano docili a' voleri del sentimento, sono elle vere o false? Se sono vere, modificandosi forz'è che si falsifichino; e se false, non so come il falso modificato diventi vero. Il discorso adunque del signor Constant non vale se non solo per le nozioni o in tutto o in parte false. — « Nella credenza antica » (vuol dire nel paganesimo), « che la filosofia « avea soggiogata » (la filosofia non soggiogò mai il paganesimo, solo il Vangelo lo vinse), « l'uomo era ribassato al posto d'atomo impercettibile nel- « l'immensità di questo universo. La nuova forma » (il Cristianesimo) « gli « restituisce il suo posto di centro d'un mondo che non è stato creato che « per lui: egli è ad un tempo l'opera e lo scopo di Dio. La nozione filo- « sofica è forse più vera: ma quanto è l'altra più piena di calore e di vita! « e sotto un aspetto ella ha ben anco la sua verità più alta e più sublime » (L. I, c. v). — Ma primieramente, non vi è il *più vero* e il *meno vero;* vi è solo il *vero* ed il *falso*. Di poi, se quella nozione che il sig. Constant chiama filosofica, fosse più vera, com'egli dice, qual dubbio che dovrebbe preferirsi all'altra, sotto pena all'uomo di rinnegare la propria natura, fatta essenzialmente per la VERITA' e non per le CHIMERE?

(1) Prima del sig. Constant, il sistema medesimo nel fondo fu proposto da Kant nell'opera intitolata *Religio intra terminos solius rationis;* e non pochi autori tedeschi s'apprendono a questo partito. Fa meraviglia a osser-

Esiste nel fondo dell' uomo, egli dice, un sentimento che lo reca ad una religione: legge primordiale di sua natura, esso non si deduce da principio alcuno anteriore, non ammette alcuna spiegazione (1): è costante, è indistruttibile, tende a versarsi al di fuori, e quindi porta l'uomo a inventare delle forme religiose; per le quali forme il sig. Constant intende de' dogmi, delle credenze, delle pratiche e delle cerimonie, in una parola tutti gli elementi che entrano a formare le diverse religioni (2).

vare come il Constant non abbia fatto alcun cenno de' fonti da cui egli tolse le sue dottrine. Nel Capo VI del Libro I, dove espone le viste diverse sotto cui fino a qui fu considerata la religione, ne avea l'occasione opportunissima; ma egli si guarda dal farne pure un piccolo cenno di lontano. È forse che gli stesse a cuore l'originalità? Ma non sarebb'ella questa voglia di passare per originale, la quale lo induce a nascondere i pensamenti altrui, una specie di usurpazione? un cotal diritto di conquista? — Comecchessia, il sistema del sig. Constant è una conseguenza necessaria della filosofia de' nostri tempi, o che la si consideri nel primo suo stadio (scuola sensistica), o nel secondo (scuola scozzese), o nel terzo (scuola alemanna). Tutte queste scuole fanno uscir tutto dall'uomo, sebbene differiscano nell'indicare qual sia la potenza dell'uomo da cui cavano ogni cosa, attribuendo la prima tutto a' sensi, la seconda tutto a una cotal facoltà incognita, la terza alla natura umana attuata da alcune sue intrinseche forme.

(1) Così comincia egli l'opera sua: « L'autore dello Spirito delle Leggi « disse a ragione, che tutti gli esseri hanno le loro leggi, la divinità come « il mondo, il mondo come gli uomini, gli uomini come le altre specie di « esseri animali. — Non bisogna volere assegnare cagioni a queste leggi « primordiali, ma partire dalla loro esistenza per ispiegare i fenomeni par« ziali. — Or se nel cuore dell'uomo v'ha un sentimento straniero a tutti « gli altri esseri viventi, che si riproduce sempre, qualunque sia la posi« zione dell'uomo, non è egli verosimile che questo sentimento sia una « legge fondamentale di sua natura? » (L. I, c. 1). — Tale pretende che sia il sentimento religioso, fonte, secondo lui, di tutte le religioni. Ora il lettore avverta qui, a scanso d'equivoci, che io non nego già alla natura umana un sentimento religioso; nego solo che questo sentimento possa fare il menomo suo atto, senza che preceda nell'uomo un'idea, o nozione della divinità, tolta la quale, l'attitudine a quel sentimento giacerebbesi al tutto inutile e sepolta nel cuore umano, nè riceverebbe nome di sentimento; nego perciò, che quel sentimento sia cieco come un istinto, ma affermo ch'egli debba essere illuminato da una idea, e però guidato sempre dall'intendimento: nego che in ogni caso abbia virtù da produrre egli solo la religione, molto meno una religione vera, meno ancora una religione all'uomo sufficiente.

(2) *Les dogmes, les croyances, les pratiques, les cérémonies, sont des formes que prend le sentiment intérieur et qu'il brise ensuite* (Liv. I). Egli è

Ma il sentimento stesso poscia, al dire del signor Constant, si annoja delle proprie creazioni: padre crudele, egli infrange quelle forme che prima avea generate, e le infrange per la

---

però nostro dovere di recar qui la spiegazione che il sig. Constant medesimo dà di queste sue parole, che mostra riputare egli stesso bisognose di spiegazione. Ma la spiegazione ch'egli dà, è per avventura soddisfacente? Vediamo anche questo.

« Affine, dic'egli, di evitare che altri non tolga ad accusarci di negar noi « la rivelazione che serve di base alla credenza di tutti i popoli civili dell'Eu« ropa, facendo a ciò uso di una nostra frase presa in un senso che le è stra« niero, noi dobbiamo osservare, che dicendo noi che il sentimento inte« riore prende una forma e l'infrange da poi, noi non vogliam punto negare « che questa forma non possa essergli presentata d'una maniera soprranna« turale quando la riceve, e che non possa esserne francato pure d'una « maniera soprannaturale quando l'infrange » (L. I, c. 1). Questa dichiarazione sembra temperare un po' il duro del suo sistema; ma come dunque negò egli prima ogni soprannaturale, quanto al *modo di manifestazione?* A parlare senza cerimonie, conviene sapere, che le parole citate del signor Constant non sono più che un trabocchello ch'egli tende a' lettori suoi: il *soprannaturale* di cui ci parla nel passo recato, non è punto *soprannaturale* nel senso in che tutto il mondo intende questa parola; ma egli dà il nome di soprannaturale alla manifestazione naturale del sentimento religioso. Egli realmente si oppone alla credenza di tutti i popoli civili, che, com'egli dice, fanno della rivelazione base alle loro religioni; e pure vorrebbe parere di non romperla con tali credenze. Perciò prosegue dicendo, non senza tinta di divozione: « Ed è anco quello che avvenne secondo il racconto letterale « e formale de' nostri libri santi. La legge ebrea era divina, comunicata « agli Ebrei dalla potenza suprema che gli illuminava, e accettata dal sen« timento religioso di questa nazione. Questa legge tuttavia non era buona « che a tempo; ella fu supplita dalla legge novella » (L. I, c. 1). — Ma le cose sono prese qui un po' troppo all'ingrosso; analizziamo il fatto. 1.° Egli è falso che la legge ebraica sia stata abolita per intero; i *dogmi* e le leggi *morali* furono conservate nella legge novella; sicchè non fu mutata se non la minor parte di quella legge, la parte esterna, cerimoniale e politica. Ora il sig. Constant mette fra le forme religiose i dogmi e le credenze: ci provi adunque egli, se tanto sa, che queste forme furono cangiate dal Vangelo: questo era suo dovere di provare contro di noi cattolici, che teniam per fermo di possedere la stessa dottrina dogmatica e morale degli antichi Ebrei. 2.° La parte cerimoniale e politica non costituisce l'essenza della religione; e perciò la religione non fu cangiata col Vangelo, ma solo sviluppata: *Non veni (legem) solvere, sed adimplere.* 3.° Sotto la legge ebraica era stato predetto che la legislazione cerimoniale e politica non si promulgava che a tempo, cioè fino che fosse venuto il Messia; il che prova che non un sentimento cieco, ma sì una mente previdente il futuro dava quella legislazione *positiva*. Egli è dunque al tutto falso che il sistema del

stessa fatale necessità che l'ha addotto a generarle, e che tantosto lo spinge a doverle riprodurre più ampie e migliori. Di qui le conseguenze che vi ho già innanzi toccate. Questa natural legge che presiede al sentimento religioso, cagiona quel fatto che il Constant pretende vedere in tutte le storie, cioè che le religioni tutte si vengano senza posa rimutando, secondo un progresso di perfettibilità, nè più nè meno come tutte le altre opere dell'uomo (1). E sì come il sentimento religioso, per essere essenziale all'uomo, spiega il bisogno che mostrò sentire l'umanità in tutti i tempi e in tutti i luoghi d'una religione, e la vanità degli sforzi di tutti quelli che hanno tentato di abbatterla: così la necessità che ha il sentimento

---

nostro autore non vada a distruggere il racconto che fanno i sacri libri dell'origine e de' progressi della divina rivelazione fra gli uomini, come il sig. Constant pretende; se non che egli dichiara, che dice ciò intendendo il racconto de' libri sacri da protestante: *Nous pensons donc que l'idée dominante de notre ouvrage n'ébranle aucune des bases de cette religion, au moins telle que la conçoit le protestantisme que nous professons, et que nous avons le droit légal de préférer à toutes les autres communions chétiennes* » (L. I, c. 1). E chi non sa, che il moderno protestantismo suol essere il naturalismo trasvestito da teologo? E qual è poi il protestantismo di uno scettico?

(1) *Nous avons dit: la civilisation étant progressive, les formes religieuses doivent se ressentir de cette progression: et l'histoire nous a confirmés dans ce premier résultat de nos recherches* (Lib. I, c. VII). L'istoria dimostra 1.° che la religione vera si è mantenuta sempre uguale nel suo fondo, e solo andò ricevendo nuovi sviluppamenti accessorj, contenuti però virtualmente come in germe nel suo primitivo stato. 2.° Che le religioni false andarono sempre più corrompendosi. Così l'idolatria di Numa Pompilio era assai meno difettosa di quella degli ultimi tempi della repubblica e de' Cesari. 3.° Che se si vuole considerare la religione chiusa dentro i muri delle scuole filosofiche, il discorso non è più delle religioni de' popoli, ma delle opinioni, non troppo sincere, di alcuni pochi, che volevano distinguersi dalle masse. Or, relativamente a' filosofi, la religione mostrò or un progresso verso il meglio, come al tempo di Socrate, or un regresso verso il peggio, come al tempo di Epicuro e di Giuliano l'apostata. Ecco tutti interi i fatti.

Il sig. Constant fissa i suoi sguardi sul tempo e luogo del progresso; e perchè in un minimo punto della storia vede il progresso, dice che in tutti i tempi vi ebbe progresso; perchè lo vede nelle scuole, afferma che v'ebbe realmente nel mondo intero. Questa maniera di ragionare è ben lontana dall'esattezza filosofica, e conviene dire che non meno nella pratica che nella teoria si piaccia di seguire più il suo sentimento, che la ragione.

di manifestarsi con forme esteriori, e la rimutabilità continua di queste forme, spiega, secondo lui, il cangiamento di tutte le religioni che sono state, sono e saranno sopra la terra.

Di qui avviene, che l'uomo non dee più maravigliarsi s'egli non può far senza di una religione, perchè è legge di sua natura; nè dee cercare di ciò altre spiegazioni: egli non dee tentare di estirpare da sè questo sentimento, che non potrebbe; dee solo rivestirlo delle forme migliori (1), tenendosi pronto ad abbandonar assai facilmente le antiche, ove il progredimento de' lumi, o, più coerentemente direbbesi, dello stesso sentimento, il conduca ad inventarne delle migliori. In tal modo nobilita sè stesso, s'ingrandisce, si felicita. È il sentimento della religione, elemento prezioso dell'umana natura, che basta solo a far tutto ciò; giacchè tutto ciò che v' ha di nobile, di grande, di felice per l'uomo, giace finalmente nelle tendenze religiose, e nella creduta comunicazione con degli esseri invisibili, benefici e saggi. Di tali vesti filosofiche il signor Constant copre e adorna l'antico sistema; tali sono le dottrine veramente filantropiche ch'egli regala al mondo! e si persuade di aver sciolto con esse il gran problema, di aver trovato il secreto della grandezza e della felicità umana, pel corso di tanti secoli inutilmente investigato!

Ma a cui non dee far maraviglia una tale persuasione! uno

---

(1) Il sig. Constant fa l'apologia però di tutte le forme del sentimento religioso, perchè le riguarda sotto l'aspetto dell'UTILITA', e non sotto quello della VERITA'. Chi crederebbe che il Constant, che parla tanto di disinteresse e di generosità, professasse una filosofia tutta per intero derivata dal principio del PIACERE? Noi non crediamo punto di essere ingiusti riponendo il sig. Constant nella classe degli UTILITARJ. E quale altro principio di azione rimane ad uno scettico, se non il piacere, o, che è il medesimo, l'utilità? Ecco come su questo principio egli giudica altresì delle forme religiose: « Convien distinguere il fondo dalle forme, e il sentimento religioso dalle « istituzioni religiose: non già che noi pretendiamo dir male di queste « forme o di queste istituzioni. Si vedrà nella nostra opera, che il senti- « mento religioso non può farne senza. Si vedrà di più, che a ciascun pe- « riodo, la forma che si stabilisce naturalmente è BUONA ED UTILE: ella non « diviene funesta se non allora che degl'individui o delle caste se ne insi- « gnoriscono e la pervertono, affine di prolungare la sua durazione » (L. I, c. 1). In questo modo egli giustifica e condanna tutte egualmente le forme religiose senza distinzione alcuna, non perchè vere o false, ma perchè *utili* in un tempo, *dannose* in un altro.

sperare sì grandi, sì miracolosi effetti da un sistema di dottrine, a cui l'epiteto di *sistema irragionevole* calza sì giusto, che il suo stesso autore, purchè non voglia oppugnare sè medesimo, dee averlo per onorevole, dopochè egli ha così vituperata e rifiutata la ragione, siccome udiste, e posto quello che v'ha di nobile e di grande per l'uomo, in opposizione diretta e in contrasto con quello che è ragionevole! E tuttavia io non so che altro ci rimanga a pensare o a dire, dopo che di una dottrina, o di una opinione qualsivoglia, abbiamo detto e, senza contrasto alcuno del suo medesimo autore, fermato che è *irragionevole!* Parmi che il giudice non abbia a penare gran fatto in pronunciare sentenza, quando ha, non che convinto il reo, ma confesso!

E notate, o Signori, che B. Constant non solo stabilisce in principio, doversi abbandonare la ragione, il cui oggetto è la verità, e seguitare il sentimento religioso, a cui, in quant'è opposto al dettame della ragione, non rimane altro termine che la menzogna; ma egli è coerente a sè medesimo anche in molte deduzioni e applicazioni di quel principio.

Facendo egli uscire la religione di per sè dall'umana natura, egli la rende soggettiva, cioè la dichiara un'appartenenza del soggetto uomo. Or, s'ella è uno spontaneo prodotto dell'umana natura, l'effetto non può essere maggiore, nè più augusto della sua causa. Dunque questo Dio del signor Constant, questa religione che ha l'uom per autore (1), non è più Dio, non è più religione: il signor Constant ha ritenuta la parola, e ha distrutta la sostanza della religione!

---

(1) « Penetrate nella natura dell'uomo, voi vi troverete, studiandola bene, « la fonte unica di tutte le religioni, e il germe di tutte le modificazioni a « cui elle van soggette: » (Lib. I). L'uomo non ha che la capacità di ricevere, e non di creare. Certo è, che Iddio comunicò all'uomo una religione accomodata alla sua natura, perchè egli conosceva profondamente questa natura da lui creata; ma per iscoprirsi nell'uomo un'attitudine e propensione alla religione, si potrà dedurne ch'egli valga a produrla? ch'egli sia stato quegli che l'ha prodotta? Chi direbbe che l'occhio produce la luce, perchè egli è creato per la luce, e il sentimento lo inclina a cercarla dovecchessia? chi direbbe che l'orecchio produce o commuove l'aria, perchè egli è tutto conformato a ricevere il suono? — Tutte le religioni create dall'uomo non furono che corruzioni e contraffazioni della sola verace primitiva religione da Dio stesso all'uomo comunicata.

E tuttavia, badate, o Signori, il Constant ci dice che l'uomo ha pur della religione una intima, una essenziale necessità! Ma, io gli domando, ciò di cui l'uomo ha bisogno. è forse il suono, che tocca i suoi orecchi, di questa parola religione? E se non è di questo suono ch'egli sì strettamente abbisogna, se abbisogna di ciò che con questo suono l'uman genere ha sempre inteso significare; credete voi di poter appagare nell'uomo il bisogno di una cosa, col dargli la sola parola che la esprime? E se nol credete, perchè ricorrere a quanto produce di sè un sentimento cieco e fatale (quale voi il venite immaginando), a cui noi dobbiamo per necessità di natura ubbidire? Se il sentimento che voi descrivete esiste; se l'ipotesi di questa legge naturale, che voi introducete a vostro grand'agio, e senza darvi sollecitudine di ben provarne l'esistenza, non è una chimera; certo è almeno, che il prodotto di questa legge feconda, mirabile, creatrice, non è punto ciò che gli uomini chiamano religione; nè voi potete renderlo religione col solo venirgli applicando questo vocabolo; chè l'umana potenza non si stende a tanto, di trasnaturare le cose, snaturando l'uso delle parole. Gli uomini dissero religione un complesso di credenze e di doveri che all'uomo sono imposti, e che non impone a sè stesso, i quali hanno per oggetto un essere che, lungi di emanare dall'umanità, è anzi il creatore di essa, infinitamente di essa più grande, e che la tiene nel pugno in un colla terra e co' cieli e coll'università delle cose. A che si ridurrebbe un tant'essere, tostochè si scoprisse lui venir prodotto da un sentimento della natura umana? Qual chimera sarebbe ella questa? Un infinito prodotto da un essere finito, creatura della sua creatura!

Di più: se l'uomo non riceve per uso d'intelligenza la verità religiosa, ma si crea una religione per sentimento, unicamente perchè n'ha bisogno, perchè non ne può far senza, perch'ella gli esce suo malgrado dal cuore; se in questa religione non vi ha nulla che si possa provar vero e certo oggettivamente, nulla perciò di morale; che trista natura è mai quella dell'uomo! L'uomo è un essere essenzialmente perverso, perchè egli è rinserrato essenzialmente nel più gretto *egoismo!* Sì, è questo vile egoismo che voi tanto combattete, che io rinfaccio appunto al vostro sistema: io affermo che in questo obbrobrio voi rovesciate irreparabilmente senza avvedervene, con

quegli sforzi stessi co' quali vi mostrate persuaso di spiegar l'ali a' più nobili voli. E veramente, voi dite che, « rigettando « il sentimento religioso, e condncendosi dietro la regola unica « del proprio interesse ben inteso, la specie umana si spoglia « di tutto ciò che costituisce la sna supremazia, abdicando in « tal modo i suoi più bei titoli, e sottraendosi alla sua vera « destinazione, serrata in una sfera non sna, e dannata ad uno « abbassamento che le è contro natura » (1).

Ottimamente! Tutto ciò che v'ha di più nobile per l'uomo, è qnella elevazione dell'anima che dimentica sè stessa, e s'innalza su tutto il proprio interesse auche bene inteso (2). Ma non è ella questa, in vostra bocca, una contraddizione? Perchè esortate voi, io vi domando, l'umanità a secondare i movimenti del sentimento religioso e ad essere pia? Forse per la forza della verità conosciuta col ragionamento? A detta vostra, non può conoscersi. Per una rivelazione? Assai manco; per voi non esiste; e nulla sarebbe il suo esistere, quando non la si potrebbe avverare. Un bisogno di natura è tutto il nobile movente delle azioni umane che voi proponete: un sentimento intimo e misterioso, contro a cui l'uomo non può far difesa, e se la fa, rende sè stesso infelice, tristo, furibondo, è tutto il sublime motivo di credere alla vostra religione. Non è dunque l'uomo, nel vostro sistema, religioso unicamente pel proprio vantaggio? cioè per evitare quella disperata infelicità che gli è

---

(1) *Préface.*

(2) I filosofi pagaui ch'ebber voce di più virtuosi, si mostrarono pieghevoli a sacrificare una parte della verità all'*utilità*, prostituendosi nelle superstizioni popolari. Quindi Cicerone loda certe divinizzazioni siccome utili, *propter quae*, egli dice, *datur homini ascensus in coelum;* ecco il punto fisso degli umani sforzi, invadere il cielo. — *Bene vero, quod Mens, Pietas, Virtus, Fides, consecratur manu: quarum omnium Romae dedicata publice templa sunt, ut illa qui habeant (habent autem omnes boni), Deos ipsos in animis suis collocatos putent.* (De Legib., II, XI). Per questo Epicuro non dubitava di sacrificare a quegli Dei a cui non prestava fede. Per questo Platone, sullo stile de' suoi predecessori, avvolge in tante favole la sua filosofia; e Socrate e Zenone stesso gran conto facevano di queste falsità credute utili o necessarie. Era certo un testimonio della natura che dimandava in mille modi un ajuto veramente divino: era la caduta d'Icaro; e quella caduta de' filosofi mostrava, come le teorie filosofiche non tenevano gli uomini alto sospesi sopra la popolare superstizione, se non in virtù di un grande sforzo che a lungo si rendeva intollerabile, perchè non era naturale.

minacciata se non si lascia portare a tale istinto? Non avete voi in tal modo fatto entrare nel calcolo dell'interesse bene inteso, anche i movimenti del cuore che ad ogni calcolo si sottraggono? Confutate dunque l'egoismo parziale de' tempi nostri, con un egoismo più raffinato, più universale: tutte le vostre declamazioni contro di questa vile passione, si riducono a pungerla perchè ella non si rallarga abbastanza, perchè non domina abbastanza in sul mondo: e voi fate entrare nel dominio dell'egoismo la religione medesima, che di sua natura più n'è lontana; la quale però vi è svanita già dalle mani, con una così ingiusta violenza che voi le usate, lasciando in vostra balía il semplice suono del suo nome, e null'altro di sè; conciossiachè la religione non può essere conquistata dall' interesse: e quando l'uomo, o, se volete meglio, l'umana natura ha fatto sè stessa centro dell'universo, allora ne ha sbandito Iddio per sempre, del quale ha usnrpata la sede (1).

---

(1) Però avvedutamente il sig. Constaot, parlando contro il principio dell'*interesse*, ha l'avvertenza di mettervi di spesso l'epiteto d'*immediato*. Parlando di que' politici che considerano la religione come uo mezzo di utilità pubblica, dice egregiamente così: « Leggendo i loro scritti, si vede « ch'essi vogliono che la religione serva loro di primo tratto come una « specie di gendarmeria, ch'essa garantisca le loro proprietà, assicuri la « loro vita, addisciplioi la loro gioveotù, mantenga l'ordine nella loro am« ministraziooe. Si direbbe ch'essi hanuo, come a dire, paura di credere « per niente. La religione dee loro pagare in servigi ciò ch'essi concedooo « in credenza.

« Questa maniera ristretta e iocompleta di risguardare la religione ha « più sconvenienze.

« Come cercaudo in tutte le bellezze della natura un uso IMMEDIATO, « un'applicazione DIRETTA alla vita comune, si guasta tutto l'attraente del « suo aspetto totale, così non perdendo mai di vista che la religione dee « esser utile, la si degrada. — Questo bisogno di UTILITA' IMMEDIATA e per « così dire materiale è per altro il vizio inereote al nostro spirito nazio« nale » (Lib. I, c. VI).

Da tutto ciò apparisce che non è il principio dell'interesse in genere che combatte il Constant, ma solo il priocipio dell'interesse *immediato*. L'interesse in un senso più largo egli lo ammette adunque, quell'interesse che nasce appunto dal piacere che l'uomo prova a secondare i sentimenti di sua natura. Tant'è vero, che facendosi egli l'obbiezioue, che « l'interesse ben « inteso invita a cercare la soddisfazione interiore che dà, nel mezzo del« l'infortunio, l'adempimento coraggioso del proprio dovere », risponde: « Ma non sentite voi che con queste parole voi tornate a quelle emoziooi

Di qui consegue che la religione del nostro autore non può essere un'obbligazione morale. E come potrebbe essere obbligatoria una religione che è priva di certezza e di verità? che non ha altro motivo che il bisogno e l'interesse? che è un corpo di opinioni alle quali si presta fede temporariamente, non già perchè sieno vere, ma per acquietare in noi le esigenze di un cieco sentimento? che non contiene in somma nel suo concetto nulla affatto di morale? Oppongo, o miei Signori, questa osservazione al nostro autore tanto più efficacemente, quanto che egli mostrasi assai zelatore della morale fra gli uomini; e morali sembrano le sue intenzioni; di morali colori si tingono tutte le sue parole. Mi dica adunque: quale autorità morale può farmi un obbligo di seguire il sentimento religioso che esce dalla mia natura, e di dar fede alle forme che egli produce? È forse questa autorità lo stesso signor Constant, autore del sistema? Non credo ch'egli, uomo liberale, si arroghi tanto. Eppure un'altra autorità io non veggo, che lo stesso mio sentimento: ed egli è cosa mia; dunque posso farne che voglio: la sanzione naturale della infelicità, a cui sottostarò opponendomi ad esso, è una forza fisica, e non morale: ella mi sforzerà, al più, come tutti gli istinti; non mi obbligherà moralmente: se io sarò infelice, non sarò colpevole: una necessità non è una legge; un fatto non è un dovere. Certo io non debbo render conto a nessuno, fuor che a me stesso, di questa mia bizzarra religione; e non son io il signore de' miei affetti? Iddio, o gli Dei, che sono altro se non forme che prende il mio istinto, e che susseguono a quello, e non lo precedono? E possono tali divinità impormi leggi di sorta? Dove è qui l'elemento morale, la legge, l'obbligazione? Ogni moralità è rilegata insieme colla religione nel regno delle chimere; ivi rimane esiliata in perpetuo, e con essa la nobiltà dell'uomo, e prima di essa la verità; conciossiachè tutte queste cose sono divenute chimere, dopochè delle chimere della fantasia sono divenute tutte queste cose.

« involontarie che vi trasportano in un altro ordine di idee »? Con che viene a dire, che è d'uopo abbandonarsi ad un sentimento straniero all'interesse, appunto perchè questa è la maniera di fare il proprio interesse. Egli sottomette adunque, nel fondo della cosa, senza accorgersi, all'utilità, anche lo stesso disinteresse ch'egli tanto commenda.

Ma non solo è priva di morale la religione del signor Constant; ella è di più essenzialmente immorale. Io debbo prestar fede a que' dogmi, secondo lui, dei quali ha bisogno un sentimento cieco, senza ragione: io debbo riverire tutte le forme delle quali successivamente questo mio sentimento si veste; e so ad un tempo (se pur sono bene instrutto della dottrina del nostro autore), so che questi dogmi, queste forme saranno mutate, saranno riconosciute per difettose e per false, in un altro volger di tempo, da uomini che ne sapranno più di me, o in cui almeno si sarà perfezionato il sentimento religioso della umanità, perchè la sua perfezione va sempre innanzi, e non ritorna mai addietro. Or non sarebb'ella questa mia obbligazione assai nuova e singolare, comandandomi una sì turpe e vile immoralità? Perocchè quale immoralità più stomachevole di quella che è fingere un culto, del quale già conosco innanzi la difettuosità e la falsità?

Ovvero, è forse che la dottrina dell'autor nostro sia una di quelle dottrine misteriose, da tramandarsi in una casta privilegiata di liberali (1)? Certo, se gli uomini cominciano dall'essere convinti che i dogmi, le credenze, le pratiche, tutto ciò che l'autore chiama col nome di *forme religiose*, debbono essere un tempo trovate manchevoli e false, ed in altre mutate; io non so come potranno esser veramente riverenti e fedeli guardatori delle medesime, come potranno esser de' veri credenti, il che è quanto dire, avere in fine una religione, la quale nè esistere, nè pensar si può senza dogmi, senza credenze e pratiche religiose. Io ammiro, a dir vero, il rispetto che l'autor nostro dichiara di professare per tutte quante le varie forme religiose, e pagane, e maomettane, e cristiane, che l'uomo ha *creato a sè stesso*, e il zelo onde si scaglia contro i filosofi che le profanano: ma lo ammiro come un portento, come una veramente incredibile energia della volontà che comanda il

(1) Si noti, che è alla famiglia de' filosofi che il nostro autore commette l'ufficio di attaccare ed infrangere (sempre con rispetto però) le antiche forme religiose. Ma questi, istruiti nella sua filosofia, non possono avere alcuna convinzione della verità delle forme religiose che infrangono, nè di quelle che sostituiscono. Essi adunque atterrano un idolo per erigerne un altro: tale è l'unico ufficio che rimane alla filosofia del nostro autore! (V. Lib. I).

rispetto a ciò che l'intelletto non crede, e anzi dichiara chimere e sogni, utili e necessarj, ma privi di ogni nobiltà, perchè privi d'ogni verità (1).

Il nostro autore ci dice, che il sentimento onde in noi ger-

---

(1) Il Constant talora descrive a guisa di un vaneggiamento il sentimento religioso, e un cotal sognare chiama il seguitarlo. Ecco le sue parole. « Studiando bene noi stessi in quelle ore al corte e sì poco simili a tutto « il resto della nostra esistenza, noi troviamo, che all'istante in cui noi « usciamo di quel delirio *(de cette rêverie)*, lasciandoci prender di nuovo « dagli interessi che ci agitano, ci sentiamo come discendere da un « luogo elevato in un'atmosfera più densa e meno pura, e abbiamo bisogno « di farci violenza per riprendere ciò che noi chiamiamo la realità » (L. I, c. 1). Egli non vede come alla religione manchi il suo pregio, sebbene ella sia illusione: « Supponendo, dice, che il sentimento religioso, le speranze re- « ligiose, l'entusiasmo che inspirano, sieno delle VANE ILLUSIONI; sarebbero « ancora delle ILLUSIONI particolari all'uomo; queste illusioni lo distingue- « rebbero dal resto degli esseri viventi » (Lib. I, c. 1). Astenendosi adunque il Constant dal proferire sulla verità o falsità degli oggetti religiosi, e non sembrando a lui gran fatto importante questa ricerca, avviene ch'egli dia altrui giusta cagione di accusarlo di tal colpa ch'egli punto non pensa, voglio dire di *superstizione*. Poffarel il sig. Constant uomo superstizioso! Oso affermarlo senza esitazione alcuna, e chiamo tutti gli uomini discreti a giudicare se in gli uso ingiustizia. Superstizione è allora che si rispettano e venerano degli oggetti religiosi non veri, ma chimerici. Ora in quanti luoghi dell'opera sua il sig. Constant non dichiara di venerare tutte le credenze indistintamente, sebbene contradditorie in fra loro? in quanti luoghi non esprime uno ch'egli chiama doveroso rispetto per gli Dei del paganesimo, affermando che tutto ciò che è religioso merita rispetto; senza distinguer punto dal religioso, il superstizioso? Si considerino solo i due passi seguenti, e dicasi se io mento.

« Noi non abbiamo dichiarata la guerra a verun dogma; noi non ab- « biamo attaccata la divinità di alcuna credenza intorniata dalla venera- « zione pubblica. Ma noi abbiamo pensato che si possa lasciar da parte, « con RISPETTO (giacchè tutto ciò che tocca la religione MERITA RISPETTO), « delle questioni spinose, e partire da un fatto che ci sembra evidente. — « Questa neutralità del potere servirà a conservare più a lungo delle forme « religiose, a cui l'abitudine o la convinzione hanno attaccato una GIUSTA « IMPORTANZA « (Lib. I, c. VII). Se questo rispetto per tutto ciò che è religioso, se questo desiderio che delle forme religiose, quali esse si siano, prolunghino la loro esistenza, se questa giusta importanza dell'abitudine, non sono altrettante menzogne, convien ben dire che questo sia un parlare da uomo oltre modo superstizioso. D'altra parte, chi dubita di tutto, dee tutto rispettare; e però lo scettico suol dare mostra assai spesso di superstiziosi sentimenti. Egli è così, che l'incredulità s'attacca sempre con saldissimi nodi alla superstizione.

mina e fiorisce la religione, è un fatto primitivo di cui non si può cercar ragione ulteriore. Signori, questa è una di quelle limitazioni che mette il liberalismo scientifico del nostro autore al sapere umano; perciocchè anche una tale specie di liberalismo ha le sue limitazioni, le sue proibizioni. Questo sentimento intanto, privo di ragione, è perciò privo altresì di una regola secondo la quale dirigersi, muoversi, svilupparsi. Un sentimento privo di una regola, è una passione, una passione cieca, sfrenata; egli è un furore; egli andrà fin dove potrà; l'eccesso sarà la sua perfezione e il suo termine naturale. Il nostro autore ha veduto nel sentimento religioso, tutto quanto ha l'uomo di nobile e di elevato: ha creduto che questo sentimento consista essenzialmente nel disinteresse: di poi egli ha sottratto questo sentimento ad ogni regola di ragione (1). Egli riman dunque che sia più nobile, più che se n'aumenta il calore. Così egli ha aperto l'adito all'entusiasmo cieco; e quindi tutto ciò che va all'eccesso in su questa linea, è ciò

(1) La parola *sentimento religioso* nell'opera del sig. Constant non ha un fermo e stabile significato. Egli se ne giova a significare tutto ciò che gli vien bene. Tre sono i significati principali che le attribuisce: quello 1.° di un istinto creatore di tutte le religioni, 2.° di una pura astrazione mentale, 3.° e finalmente di una mera capacità di ricevere le rivelazioni religiose. Ma di questi tre significati, quel che signoreggia in tutti i ragionamenti è il primo, ed è quello appunto che noi combattiamo. Se al nostro autore si presenta alcuna difficoltà insolubile a prendere il *sentimento religioso* nel primo significato, ed egli ricorre al secondo. Ecco come allora ce lo presenta in forma di pura astrazione. « Si dirà: come farci l'idea di un sen« timento religioso, indipendentemente dalle forme ch'egli veste? Non « possiamo certo farcela in realtà; ma discendendo al fondo dell'anima « nostra, noi crediamo che sia possibile di concepirlo mediante il pensiero » (Lib. I, c. 1). Qui il sentimento è divenuto un prodotto del pensiero, e però un'astrazione. Più stretto ancora dalle obbiezioni, egli lo riduce ad una semplice facoltà passiva, come nel luogo seguente. « Più l'uomo è convinto « che la religione ci è stata rivelata per vie soprannaturali, e più egli dee « concedere che noi abbiamo la facoltà di ammettere in noi queste comu« nicazioni maravigliose. Egli è questa facoltà che noi chiamiamo il senti« mento religioso » (Lib. I). Ma chi gli contenderà in tal senso l'esistenza del sentimento religioso? chi ha mai negata tale facoltà? o cred'egli d'avere fatta una scoperta? che il mondo intero sia così baggiano, che d'una parte creda d'avere ricevuta una rivelazione, e negbi dall'altra di avere la potenza di riceverla? — Or se riteniamo sempre questo giusto significato del sentimento, tutti i suoi ragionamenti vanno da sè stessi per terra.

che v'ha di più eccellente. Secondo questi principj, l'amor puro di Fenelon dovea considerarsi dal nostro autore come una forma migliore che tentava di prendere il sentimento religioso, se non fosse stata arrestata ne' primi suoi passi dall'ingerenza sacerdotale (1). Certo, così dovette egli dire, credendosi dispensato d'esaminare se era ragionevole quanto credeva effetto del sentimento! Leibnizio, in Germania, che sottometteva la dottrina del vescovo di Cambrai all'esame della ragione, la trovava non solo irragionevole, ma ben anco impossibile, e la rifiutava a quel modo che a Roma si rifiutava; perciocchè il dar tutto e solo al disinteresse, mentre in apparenza sembra che nobiliti la nostra natura, la distrugge veramente, cavando da lei uno degli elementi che le sono essenziali, cioè la tendenza alla felicità. Quindi il Cristianesimo (a differenza del sistema del nostro autore) non riconosce sentimenti più nobili di quelli che vengono inspirati dalla ragione; e quando il sentimento si sottrae a questa guida, allora egli perde agli occhi nostri ogni sua nobiltà, ricevendo il disordine in sè medesimo: è questo il proprio ufficio della ragione cristiana, di accompagnar sempre il sentimento ne' voli suoi più sublimi, e di non lasciarlo giammai solo e orbato della sua luce.

Ma v'ha ancora di più, se di più vi può essere. Il sentimento quale viene descritto dal nostro autore, non solo è cieco, e però padre e cultore di credenze stolte, di passioni sfrenate, e di azioni fanatiche; ma egli è anche intrinsecamente assurdo, essenzialmente impossibile. Non voglio che voi crediate che io manchi di rispetto al nostro autore coll'affermar tali cose, ma desidero più tosto che sappiate valutare il rammarico ch'io provo in trovando, che o mi debbo tacere del libro del signor Constant, o parlandone, mi convien dirne tali cose, le quali, anzichè onorare l'animo e la mente di un autore, più tosto fanno argomento di che potenza sia un pregiudizio, e come disenni un valentuomo, non che lo accechi. E veramente, badate se io non dicea vero, affermando che il signor Constant fonda tutti i suoi ragionamenti sopra un sentimento religioso, che è assurdo nel suo stesso concetto, e di cui però l'esistenza non solo è indimostrata, ma del tutto impossibile. Quel sentimento, secondochè egli ce lo descrive, è l'autore de' dogmi

(1) Lib. I.

e delle credenze religiose, i quali dogmi e credenze sono le forme ch'egli prende manifestandosi. Prima di lui adunque, le credenze non sono. Ora questo appunto involge un assurdo. È impossibile, io dico, immaginare l'esistenza di un sentimento religioso nell'uomo, senza supporre già prima una qualche credenza nel suo spirito, concepita o chiara od oscuramente, che gli produca quel sentimento, e che lo determini nell'esser suo. Conciossiachè, qual sentimento può esser quello che non ha nessuno scopo assegnato, nè particolare e preciso, e nè manco generale e confuso (1)? Il sentimento non può essere religioso anzichè tutt'altro, se un oggetto religioso non lo eccita e promove in noi. Il sentimento religioso adunque non è il principio della religione; ma egli è uopo che sia preceduto da qualche religiosa credenza, e però da qualche idea della mente, dalla quale nasca lo stesso sentimento.

Per esprimere la religione colla formola sua più generale, ella è la comunicazione dell'uomo con Dio, cioè con un essere immensamente grande, idoneo a supplire alla debolezza umana, sicchè l'uomo, per la grazia e la potenza di quest'essere che adora, possa soddisfare quell'intrinseco e sempre vivo natural desiderio di una felicità e di una grandezza compiuta. Ora io dico, o sia che si ammetta questa definizione, o che si cerchi una formola ancor più generale, se ella esiste, è però necessario arrivare in fine a ciò che forma l'essenza stessa

---

(1) Questo è così assurdo, che l'autor nostro il contraddice in molti luoghi da sè medesimo. « Il sentimento religioso, dice, nasce dal bisogno che « prova l'uomo di mettersi in comunicazione colle potenze invisibili. — La « forma nasce dal bisogno di rendere regolari e permanenti i mezzi di « comunicazione che crede di aver rinvenuti » (Lib. I, cap. II). Dunque l'uomo conosce o crede, prima che nasca in lui questo sentimento, l'esistenza delle potenze invisibili: l'uomo crede ancora alla possibilità di una comunicazione con esse. Vi sono adunque delle idee religiose precedenti al sentimento religioso. Ancora, egli è manifesto, che l'autor nostro fa del sentimento una facoltà ragionante. Dopo aver maltrattata la ragione e ridottala al nulla, egli è costretto di attribuire al sentimento le funzioni della ragione, senza le quali l'uomo non può sussistere. L'errore è comune alla filosofia sensistica, che il Constant imbevve dal suo secolo. Questa filosofia dà al *senso* il ragionamento, con un assurdo simile a quello di chi desse agli orecchi la potenza di vedere, e al palato quella di udire: non si volle riconoscere l'esistenza della ragione, e negar non la si poteva: dunque se la sensificò, se la materializzò.

della religione, dalla quale non si può prescinder giammai, ove che di materia religiosa si ragioni; perocchè senza di essa, nulla di religioso si può pensare: però l'idea di una tale essenza precede tutto, e innanzi a lei, nè religione, nè alcun che di religioso ha esistenza per l'uomo, o nell'uomo. Forz'è dunque che in tutte le religioni vi sia una credenza fissa, immutabile, fondamentale; un'idea, tolta via la quale, ogni religione è impossibile; e quindi è falso, come vuole l'autor nostro, che il sentimento religioso sia la sola cosa che non muta nelle religioni; è falso che tutti i dogmi, tutte le credenze, che egli chiama impropriamente forme del sentimento, debbano essere in una continua mutazione, alterazione e progresso.

Ora partendo noi da questo punto certo e luminoso, che antecedentemente ad ogni sentimento religioso dev'esistere nello spirito umano almeno qualche idea di una divinità, che formi l'oggetto o lo scopo di quel sentimento, troppo più oltre si potrebbe condurre il ragionamento; e sarebbe agevol cosa indi dedurre tutte le condizioni, alle quali solo può esistere il sentimento religioso; perocchè l'uomo non sente intellettivamente, se prima almeno oscuramente non concepisce; e però primo è il concetto, secondo è il sentimento, ed ultimaségnita l'operazione. Ma noi non possiamo tanto distenderci. Diremo solo, che se è necessaria alla religione la credenza di una divinità, come dogma fondamentale che entra a costituire l'essenza della religione, egli è evidente che di questo dogma debbono fluirne molti altri egualmente invariabili, molte altre credenze, e fin molte pratiche; e quindi molte, io dico, sono le *forme*, nel senso del nostro autore, che esser vogliono sempre quelle medesime, perchè essenziali.

E veramente, per quanto sieno torte le idee che gli uomini s'abbiano intorno alla divinità, essi debbono tuttavia convenire almeno in questo, che il concetto della divinità racchiude il pensiero di un ente smisuratamente più potente dell'uomo, e sì fattamente buono, che in lui finalmente si compisca ed assolva l'umano desiderio (1).

---

(1) Secondo la nozione comune, Dio è quell'ultimo essere, al di là del quale la mente non trova altro, ove l'uomo con tutte sue potenze e brame possa riposarsi pienamente. Questa nozione inchiude l'idea d'un ente smisuratamente grande, cioè tanto più grande e possente dell'uomo, che questo

V'hanno dunque due punti fermi nella religione, Dio e l'uomo; v'ha dunque, io conchiudo, una relazione ferma e immutabile fra questi due esseri; e questa relazione invariabile è la religione presa nel suo ampio significato; v' hanno adunque un gran numero d'idee religiose che precedono qualsivoglia sentimento, e che sono le primitive generatrici di tutti i sentimenti.

Vero è, che l'uomo potrà digrossare e perfezionare sucessivamente la sua maniera di pensare intorno alla divinità; se

---

eccesso di possanza l'uomo nol sappia misurare, ma sì bene n'abbia un'idea, vaga però, indeterminata, com'è sempre quella di una quantità non misurata. Quindi è, che tutto ciò che si presenta all'uomo di una grandezza indefinita, e sottraentesi alla misura, egli chiamalo Dio, passando facilmente dal concetto dell'immensurato, a quello dell'infinito. Qui si spiega come dall'uomo si potè concepire una pluralità di Dei. Più esseri si presentarono all'uomo limitato, i quali per lui eran forniti di forze immensamente grandi, cioè tali ch'egli non sa misurare; e tanti più sono questi esseri, quanto le facoltà dell'uomo sono meno sviluppate e coltivate, e però esso uomo è meno atto a misurare le quantità delle cose. Ora, in tutti questi esseri potè l'uomo agevolmente supporvi il divino, cioè l'infinito. Ma quando poi egli comincia a riflettere sopra le sue idee, e le mette a sottile esame, allora si accorge, come l'indefinito e lo smisurato non è l'*infinito;* e però s'accorge, che ciò di cui egli non vede il limite, non è ancora necessariamente la cosa ultima, l'*assoluto* che egli ricerca: allora trova finalmente, che la cosa ultima non può essere che al tutto *infinita*, e però che non vi può essere che un solo Dio, perchè uno è il vero infinito. Questo è il progresso logico nelle idee intorno alla divinità. Riman dunque, che la nozione prima sia quella di un *assoluto;* ma nell'applicare questa nozione, l'uomo cade agevolmente nell'errore della pluralità degli Dei, perchè non ha ancora ben colto il rapporto che passa fra la nozione di assoluto, e quell'ente, a cui egli applica arbitrariamente questa nozione; non ha avvertito, che l'*assoluto* non può essere che un vero *infinito:* senza questa avvertenza, egli piglia facilmente per altrettanti assoluti tutte le forze oltremodo grandi, delle quali egli non giunge a calcolare il grado o la sfera di attività, o che restano nella sua immaginazione indeterminate. Questo è ciò che tocca Cicerone nel Lib. II *de N. Deor.*, cap. XXIII. *Tum autem res ipsas, in qua vis inest major aliqua, sic appellatur, ut ea ipsa vis nominetur Deus, ut Fides, ut Mens etc.* Ed ancora: *Quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine Deo regi non posset, ipsa res Deorum nomen obtinuit. Quo ex genere, Cupidinis, et Voluptatis, et Lubentinæ Veneris vocabula consecrata sunt.* E di nuovo: *Multæ autem aliæ naturæ Deorum ex magnis beneficiis eorum, non sine causa et a Græciæ sapientibus et a majoribus nostris constitutæ nominatæque sunt. Quidquid enim magnam utilitatem generi afferret humano, id non sine divina bonitate erga homines fieri arbitrabantur.*

pure egli si trovi in circostanze favorevoli, le quali non impediscano, ed ajutino il suo lavoro: ma questo stesso fatto, di cui il signor Constant fa un uso sì grande, è un validissimo argomento che rovescia ed annienta il suo sistema.

Parrà ben forte questa mia affermazione, ma pur ella è evidente: la perfettibilità delle idee religiose, tantò cara al signor Constant, diventa impossibile nel suo sistema. Basta solo considerare, che gli uomini non potrebbero migliorare e perfezionare in alcun modo la religione, o le loro idee intorno ad essa, se prima non avessero in sè una prima nozione che loro servisse di norma sicura, secondo la quale esaminare, mediante la riflessione, se quelle qualità e quelle attribuzioni che essi appongono in sul principio alla divinità per un subito operare di fantasia, e a cui conformano i loro culti, convengano veramente colla sincera primitiva nozione della medesima divinità, o disconvengano da essa, e quindi, se questa le rifiuti siccome indegne di Dio, ed altre ne addimandi come chiamate e richieste dal concetto di esso Dio. È dunque una nozione stabile e primitiva della mente quella regola che guida l'uomo a rettificare i proprj errori intorno alla divinità; è questa luce razionale, e non un cieco sentimento, quel germe onde le opinioni tutte intorno a Dio si sviluppano e a cui si emendano e si richiamano; ed ella sola è quella che rende possibile la perfettibilità stessa delle opinioni religiose, sopra la quale (troppo estendendola) fabbrica il nostro autore il suo strano e contradditorio sistema.

E certo, egli è mediante questa pura nozione (1), la quale offre alla mente contemplante un essere ultimo, assoluto, dopo il quale nulla resta a temere o a sperare, ove ogni desiderio si acquieta e finisce, che l'uomo riconosce poscia come a Dio conviene necessariamente l'infinità, l'unità, l'onnipotenza, la sapienza, la giustizia e la bontà: e pervenuto a tutte queste deduzioni speciali dalla nozione primitiva, egli ha trovato in queste altrettante credenze stabili come quella prima, la quale nel suo seno tutte virtualmente le conteneva, e da quella nacquero con illazioni sì necessarie, che quella senza queste non può mantenersi; e tutte sono pur dogmi, sono forme inalterabili

(1) Una tale nozione appartiene a quella specie di cognizione che noi chiamiamo *diretta*, e che è sempre il criterio sul quale vuol essere riscontrata e certificata la cognizione *riflessa*.

ed eterne, come eterna è la verità, e ove l'uomo una volta le possegga, non debbono più rimutarsi, nè possono in alcun altro modo perfezionarsi.

La verità è perfetta, e non perfettibile. Perciò l'idea della perfettibilità indefinita di tutte le cose, quest'idea così vaga e così confusa come si presenta alla mente del nostro autore, non può altronde procedere, che da un sistema che non crede alla verità; immutabile e semplice è il vero, e trovato una volta, può solo conservarsi, non alterarsi: egli è, o non è: nessuna via v'ha di mezzo a questa alternativa. Laonde se il signor Constant si volgesse a riconoscere qualche specie di certa verità per gli uomini, egli dovrebbe incontanente limitare il suo sistema della perfettibilità indefinita nella religione, e stabilire che tutto ciò che è trovato vero, sia nella religione, sia nell'altre parti, non dee esser più mutato, non più perfezionato, dee essere solo conservato (1).

Ma tenendosi egli all'opinione contraria, che la verità non si possa conoscer mai con certezza, s'avvolge infelicemente nel labirinto degli scettici, e vi smarrisce per entro sè stesso col suo sistema: il suo sistema cade da sè; chè sistemi non può avere uno scettico: ove non si sappia conoscere il vero, non v'ha dottrina alcuna che possa esigere da noi adesione. D'altro lato, egli che pur tanto predica quel bisogno così essenziale, così prepotente nell'uomo, di religione, come può ignorare poi quell'altro bisogno pure essenziale, pure prepotente, di verità? « Avvi nelle « menti nostre, dicea Cicerone, inseritavi da natura una co« tale insaziabile cupidigia di vedere il vero » (2): ed ella è una cupidigia sentitasi e conosciutasi in tutti i tempi.

---

(1) Questa è la cagione dell'immutabilità del Cattolicismo. Dopo lunghe questioni di erudizione, i protestanti stessi sono pervenuti a convincersi, e confessare che la religione cattolica è quella nè più nè meno de' primi secoli della Chiesa. Vengono dunque a noi: no, è appunto per questo che oggidì essi la rigettano! Vedi la recente opera di Moore sulle varie sette e comunioni cristiane, dove si recano le testimonianze de' protestanti moderni sull'identità delle dottrine cattoliche con quelle de' primi secoli della Chiesa.

(2) *Naturâ inest mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi* (Tusc. I, xix). — Constant stesso è costretto a riconoscerlo. Di quella logica, di cui in altri luoghi affermava essere atta a provare egualmente e ad abbattere qualunque proposizione, talora gli è scappato di dire appunto così: *Ce n'est pas une fantaisie chez les peuples que d'être dévots ou irré-*

E il bisogno di conoscere il vero, è il fonte di tutti i più nobili sforzi dell'uomo: non ci sarebbe in noi il bisogno della religione, non quello della virtù, se prima non ci fosse quello della verità.

Finalmente, se v'ha una nozione ferma, come dicevamo, della divinità, onde procedono le altre verità tutte che intorno all'esser divino avere si possono, e che parimente ferme esser convengono; e se la natura nmana, che è l'altro termine della religione, nguale e costante nella sna essenza, è solo mntabile in ciò che le è accidentale; forz'è il dire che anche la relazione fra qnesta natnra e la divinità debba avere delle forme stabili nella loro sostanza, che mutabili solo esser possano in quella parte che hanno di accidentale, e che proviene non dal fondo costante della umana natura, ma da' snoi accidenti, ovvero da quella parte di cognizioni che non sono ancora dedotte o accertate intorno alla divinità.

La natura dell'uomo, a cagione d'esempio, è duplice, composta di corpo e di anima; duplice adunqne eternamente dovrà essere il cnlto che l'uomo rende alla divinità; e duplice fu in tutti i tempi e in tutti i luoghi, cioè interno ed esterno: ecco della immutabilità nelle forme.

I bisogni dell'anima non sono quelli del corpo: l'uomo ricorrerà dunque alla divinità per riceverne dne serie di beni, dell'anima e del corpo. Bisogno dell'anima è la verità, come si diceva; bisogno dell'anima la tranquillità e la consapevolezza di una ginsta eccellenza: a tutte queste cose dovrà sempre esser volta la religione, perchè a tutte queste cose tende la natura umana: e però dovrà essa religione avere tutte queste sue relazioni e forme, stabili, e, siccome sono le proprietà essenziali della natnra umana, sempiterne, e la storia delle religioni il conferma.

Bisogno del corpo è il cibo; tntto ciò che pnò il corpo desiderare è la prolnngazione e la pienezza della vita, l'immor-

---

ligieux; la logique est un besoin de l'esprit, comme la religion est un besoin de l'ame. On ne doute point, parce qu'on veut douter, comme on ne croit point, parce qu'on voudrait croire (Lib. I, c. 11). Quando veggiamo strappate agli scettici tali confessioni, in onta di vasti sistemi che fabbricano sullo scetticismo, e di cui in que' momenti, non so come, si dimenticano al tutto, non posso a meno di applicar loro quello

Naturam expellas furcâ, tamen usque recurret.

talità: impossibile sarà che l'uomo non agogni a queste cose ottenere col mezzo della religione, e non desideri un cibo che partecipi di qnalche cosa d'incorruttibile e di divino; impossibile che non aspiri e chieda alle celesti nature di esser salvato da' pericoli e dalla morte. Tutte le essenziali limitazioni dell'nomo sì dell'anima che del corpo mettono dunque delle forme stabili nella religione.

Il bisogno della ginstizia è più potente di quello della vita: e per risarcire questa ginstizia, per placare la divinità irritata, la natura delle cose immutabile è quella che suggerisce all'uomo le macerazioni, i sacrificj, il sacrificio fin della vita: ecco ancora delle forme costanti e immutabili, e che però sono apparite in tutte le religioni.

La religione adunque *ha di fatto* de' dogmi, delle credenze, delle pratiche e delle cerimonie, che è quanto dire delle forme, nel senso del nostro autore, sostanzialmente stabili: percciocchè senza supporre alcune di queste cose stabili, sarebbe distrutta la stessa nozione della religione, la relazione dell'uomo con Dio.

Di più: la religione non solo ebbe nel fatto, ma *dee* avere delle forme stabili per necessità, come conseguita da ciò che è detto (1). Perciocchè tutte quelle forme che sono vere in sè stesse, sebbene non si possano mutare dalla fallacità e infermità umana, tuttavia più mutare non si debbono: chè non sono più perfettibili, ma già perfette, nulla essendovi di più perfetto della verità.

Per le quali cose tutte concludiamo, o miei Signori, riassumendo questo nostro anche troppo lungo ragionamento.

L'antore di cui favelliamo, non ha proposto nna soluzione soddisfacente del celebre problema: « in che modo l'uomo possa rendersi grande e felice da sè medesimo indipendentemente da Dio ».

Egli ha spiegato bensì in qualche modo il fatto della necessità assoluta che ha l'uomo della divinità; ma poi ha cre-

(1) Un'altra confessione scappata alla bocca del nostro autore si è la stabilità della verità, di quella verità che in tanti luoghi afferma non potersi trovar con certezza, e tutte le opinioni sulla terra essere in un continuo mutamento. Egli dice: *Les systèmes sont des instruments à l'aide desquels l'homme découvre des vérités de détail, tout en se trompant sur l'ensemble, et quand les systèmes ont passé, les vérités demeurent* (L. I, c. VI).

duto che questa necessità così esigente s'acquieterebbe in noi porgendole, quasi offa gittata nelle fauci di Cerbero, una divinità apparente e menzognera, o almen dubbia; chè non può essere se non apparente ciò che è soggettivo per l'uomo, non è che una emanazione cieca e fatale di sua natura.

Con questa dottrina egli non ha presentato un espediente migliore, nè diverso da quello a cui sono ricorsi fin qui gli uomini di tutti i tempi: i gentili, inventando delle divinità materiali; i filosofi, deificando le proprie dottrine e sè stessi; gli increduli, innalzando agli onori divini le proprie lordure: sempre cioè mendicando ajuto da esseri impotenti, e cercando di persuaderli a sè potenti; da lumi falsi, e cercando persuaderli a sè veri. Ma ciò di che l'uomo ha bisogno, non è di credere che ci sia qualche divinità vera o falsa, certa o dubbiosa; è che questa realmente ci sia, è che a lui sia amica, che sia a lui protettrice, che l'uomo sia realmente in comunicazione con essa, e possa conseguire da lei quant'egli desidera: perciocchè l'immaginazione del cibo non acquieta la fame, nè l'immaginazione del fonte estingue la sete.

L'autor nostro, senza sollevare pertanto la condizione infelice dell'uomo privo di Dio, la rende più triste e più spaventevole.

Egli dice: « Iddio è all'uomo così necessario, che senza questo non può esistere, senza questo si dibatte frenetico, disperato ». Dopo ciò dice ancora: « L'uomo non può rinvenir mai questo Dio con certezza: tutte le religioni sono un parto dell'immaginazione, un'emanazione della natura che si sforza di fabbricare degli esseri che la sollevino sopra sè stessa ». L'uomo dunque non esce mai di sè! non esce mai dal circolo delle sue illusioni perpetue! cerca il creatore, e trova delle chimere sue creature! essenzialmente soggettivo, può bensì credere che il Dio che adora sia vero, ma non è in fine che una forma che prende il suo sentimento, una forma mutabile e che sarà dissipata nell'avvenire come si dissipano i fantasmi notturni all'apparire del sole! Quando ciò fosse vero, barbaro sistema che sarebbe questo dell'autor nostro! Filosofia crudele! perchè rivelare un tanto arcano agli uomini? Perchè aprir loro gli occhi a una luce sì spaventevole? Dopo che di questa dottrina saranno imbevuti, fia loro più possibile prestar fede all'esistenza di una divinità? Perciocchè è impossibile al-

l'uomo prestar fede ad una divinità che conosce chiaramente essersi creata da sè medesimo, essere un aborto di sua immaginazione, una chimera di sua natura essenzialmente infelice. Questa natura sarà isterilita per sempre da una tale filosofia: ella non produrrà più nulla di divino: non ci penserà più: ristretta nel solo positivo, nel più angusto e materiale interesse, risponderà al filosofo, che la schernisce per aver rinunziato a tutti i suoi più nobili movimenti, a tutti i suoi sentimenti più sublimi e puri: « Foste voi che me gli avete resi impossibili! »

In vero, non sono possibili i nobili sentimenti nè pure come un mero calcolo d'interesse ben inteso, siccome li può solo presentare il filosofo che ha rinunziato alla verità, dall'istante che non si crede più loro, e che l'uomo è stato disingannato. Se la verità è irreperibile, perchè dunque tanto vi affaticate a tor dall'uomo quegli inganni che il sottraggono, secondo voi stessi, dal cadere nella disperazione? Ma se questi inganni sono necessarj, se questi sono inganni; il vostro sistema che tali li dichiara, è essenzialmente ciò che vi può avere di più reo, di più spaventevole, di più tirannico, secondo la vostra stessa morale: perciocchè dichiarandoli per inganni necessarj, gli scopre, e rende impossibile all'uomo anche quel palliativo momentaneo che voi riconoscete cavar egli dalla immaginazione sua: con incuorarlo ad usar questo refrigerio a' suoi mali, voi avete reso a lui impossibile ogni specie di refrigerio.

Questa filosofia spoglia l'uomo della sua libertà, il sottopone a una fatalità cieca, estingue in lui l'attività fino dal germe, ed è la morte delle sue potenze; egli non ha più nè anco l'illusione che gli fa credere d'esser libero. Con tale filosofia, nessuna requie, da quell'ora che l'ha appresa, gli è più possibile: si dibatterà disperato, fino a tanto che, non potendo più sostenere, ricalcitrando, rigetti da sè quel sistema che così illiberalmente il vorrebbe serrare con leggi ferree dentro la sua natura siccome in uno inferno. No, la natura umana non è così orribile; non è l'inferno, dove non si possa trovare Dio! un Diò vivo e vero, distinto da lei. Il creatore non l'ha costituita soggetta solo a fisiche leggi, ma a leggi di verità e di amore: libera nel tempo stesso che da leggi guidata, ella può scegliere la verità o l'errore, Iddio o sè stessa, il bene od il male: essa è fatta per la grandezza, per la perfezione, per la felicità, ma a patto però che non la speri e non la cerchi giammai in sè medesima: è fatta per Iddio, ma a patto che ascolti le sue parole.

II.

I SAN-SIMONIANI.

Mi continuerò in questo ragionamento, o Signori, a quel subbietto, che altra volta diede materia al mio dire, e a cui ebbi gli orecchi vostri sì cortesi, che me n'è restato nell'animo, in uno colla gratitudine, la persuasione di non dover farmi che bene tornandomi su un argomento, cui tali giudici importante giudicarono. Io vi aveva intrattenuti intorno all'opera sulla religione del signor Beniamino Constant, dandovi in quella occasione un saggio del modo, ond'io credo che si dovrebbe condurre una « Storia della Empietà », da chi di scriverla si proponesse. Imperocchè il sistema di quell'autore non è veramente un sistema religioso, come agevolmente avete potuto vedere, ma una specie di empietà raffinata e profonda; la quale contraffacendosi e avviluppandosi, toglie a imitare la religione, e se ne appropria il nome e il linguaggio, e ne mente gli affetti. In quella occasione io sollevai le mie parole ad un concetto più generale, e mi feci a proporre una formola che fosse atta, per la sua universalità, ad esprimere tutte le specie di empietà che furono dal primo dì che l'uomo si tolse dalla servitù del Creatore, fermando insieme con essa i proprj ed essenziali caratteri di empietà, e riscontrandoli brevemente con tutte le diverse apparizioni di questa sopra la terra. Dove mi si fece luogo a mostrare, che anche il sistema che propone il signor Constant, ha la medesima natura e i medesimi caratteri che l'empietà s'ebbe in tutti i tempi, non essendo ella mai stata, nè potendo esser altro, se non « un temerario ten-

tativo che l'uomo fa di rendersi indipendente da Dio, con una orgogliosa speranza di potersi ingrandire e felicitare da sè medesimo ».

In queste poche parole vi ricapitolai l'opera del signor Constant; e tale è la formola che dicemmo dover servire di base ad una « Storia filosofica dell'empietà »; opera veramente non ancora tentata, e che pur tornerebbe utilissima alla religione e necessaria al compimento della stessa filosofia. Conciossiachè ella farebbe conoscer l'uomo da un lato nuovo, o certo da un lato onde fin qui non fu troppo attentamente risguardato: ella sporrebbe una lunga e curiosa serie di fenomeni della natura umana, che non fu ancor sottomessa sufficientemente alla filosofica meditazione. Conciossiachè que' dotti uomini che fecero sin qui de' tentativi intorno alla « Storia dell'umanità, » non considerarono l'uomo se non nelle sue relazioni naturali ed ovvie; e non entrarono per avventura nelle affezioni più profonde del suo cuore, e in quelle relazioni misteriose che egli ha con un universo invisibile, a cui egli crede, a cui aspira, e che sta via oltre a tutta la natura. Per fermo, o Signori, la « Storia dell'empietà » è una delle parti più principali e più difficili della « Storia dell'umanità »: ed anche sotto questo aspetto, egli non dee riuscire inutile il chiarire con degli altri esempj la formola surriferita, alla quale noi abbiam ridotta tutta la tendenza che porta l'uman genere a questo sì strano e per poco inconcepibil fatto della empietà, per lo quale egli, questa nobile creatura, fatta unicamente per la felicità e per la virtù, si snatura, e si travolge ad odiare l'essenza stessa del bene e del vero.

Ora l'esempio che io qui vo' recare in mezzo a dare una nuova prova, per così dire, alla esattezza della nostra formola e alla verità di quel triplice carattere di cui si segnano tutti gli sforzi di ribellione che fanno i mortali contro all'essere essenzialmente immortale, egli è, o Signori, il più solenne e per avventura il più bizzarro che trovar si possa ovecchessia: egli è un esempio recente; e voi già mi prevenite indovinando che io vengo a parlarvi di que' nuovi cervelli, i quali si piacciono di nominarsi seguaci di San-Simone.

E prima di metter mano a tale argomento, io vo' farmi contro a un' obbiezione. Parrà forse a taluno, che io troppo strettamente pigli le parole de' San-Simoniani; si dirà, che nell'in-

tendere ciò ch'essi dicono, molto si dee dibattere dal senso proprio e vero delle parole: esser vezzo e maniera de' loro pari il dire una cosa, acciocchè un'altra se n'intenda; e doversi pigliare i detti alla larga, e procedere liberalmente: molte cose accessorie condonarsi e dissimularle, concedendole all'umanità bisognevole di sollazzo: altre dirsene affine di lusingare il secolo irreligioso, e cattivarlosi: dovere in somma cogliersi lo spirito di loro dottrina non alle parole, ma, quasi direi, per indovinamento.

Ed io so bene, che generalmente i filosofi non vorrebbero sostenere tutte le cose che dicono. Ma in che altro consiste la menzogna, se non in dire ciò che non si ha nell'animo? Di che altro nasce la forza de' sofismi che propagan l'errore, se non dall'ambiguità delle parole? Come avviene che l'uomo seduca sè medesimo, se non cominciando da una cotal persuasione leggera e superficiale, creata in sè stesso dalla passione, e opposta alla voce della coscienza, che profonda e sicura si fa udire ne' penetrali dell'animo; e dal concedere la propria lingua ad istrumento e ministra non di questa coscienza veritiera e nativa, ma di quella persuasion fattizia, la quale coll'abuso delle parole si rinfranca e si consola nelle sue trepidazioni, e s'indurisce contro il dubitare che la combatte? Non è egli per una gradazione insensibile, che l'uomo, ingegnoso nelle apologie del male, conduce sè stesso, e il mondo che gli dà ascolto, nell'abisso de' vizj, e nell'adesione alle assurdità? E per questo lungo cammino d'una graduale e lenta corruzione, che si spande largamente per l'abuso della loquela e della scrittura, non viene condotta l'opinione degli uomini, prima dileticata e poi captivata, alle più mostruose credenze, alle quali, ove non iscadesse lo spirito umano per minutissimi gradi, impossibile parrebbe che mai dovesse pervenire, non altrimenti che pare impossibile all'uomo sano il cadere nelle strane convinzioni di chi ha perduto il senno? Io confesso e protesto, o Signori, di non essere da tanto, di potere introdurmi ne' penetrali dell' animo e delle intenzioni di alcuno; ed è perciò appunto, che io m'attengo alle parole; le quali se fossero false, peggio per chi le ha proferite. E chi le dissente, dica insieme con noi nettamente la verità; o non si sdegni che noi la diciamo. O finalmente, se altri vuol dire una cosa acciocchè un' altra se n'intenda, anche quanto noi soggiungeremo non potrà riuscir

aspro a chi lo si rivolgerà in dolce, sottoponendo al nostro detto altro significato, a quel modo stesso ch'egli pretende che noi facciamo del detto suo. Egli vi ha, o Signori, una inclinazione negli animi gentili, a scusare e tirare a buon senso quanto di assurdo e di riprovevole gli altri proferiscono: e commendevole è questa inclinazione, e la sentiamo in noi medesimi. Ma finalmente qui noi trattiamo la causa della verità; ed ella è indipendente da quella delle nostre inclinazioni, ella è indipendente da quella delle persone: noi parliamo di un sistema, e questo sistema sta esposto in libri noti a tutto il mondo, ed egli è impossibile il fraintenderlo: nè quelli che rinnegano questo sistema, sono punto còlti dalle nostre parole. Esse non segnalano chicchessia; o quelli soli ne rimangon feriti, da sè medesimi anzichè da noi, i quali si sottomettono all'imputazione mediante il fatto del professare gli errori che combattiamo. La questione adunque dell' interpretazione contraria a quel che suonano le parole, è aliena dal nostro intendimento: il quale d'altra parte non toglie a ribattere per avventura alcuna dottrina nuova e isolata, molto meno personale, ma bensì mira ad esporre una dottrina antica quant'è antico l'errore, dottrina identica sempre, ma che s'acconcia, che si veste in tante forme diverse quante sono quelle de' secoli e della società, e con essa società va rimutando i suoi aspetti esteriori; ancor più noi cerchiamo d'investigare lo spirito che anima questa dottrina, il genio maligno che di segreto la inspira assiduamente alle generazioni de' mortali, e la fa rinascer con essi, e invecchiata ringiovanire, e risuscitare dopo che mille e mille volte ella è spirata sotto i raggi a lei micidialissimi della verità. Sicchè quel pensiero che il signor Constant applicò alle religioni tutte, e vere e false, cioè che fossero forme di un medesimo sentimento, è applicabile, e da questa parte egli è vero, ai sistemi della empietà che, con una vista elevata considerati, s' identificano con quelli della superstizione: « un *sentimento* maligno e ribellante sta nel fondo del cuore umano, e questo sentimento, senza ristare, si dispiega e si disviluppa, e or prende *forme* di una rude superstizione, or di una nuda e nauseante incredulità, e queste forme (1) si corrompono e si rigenerano

(1) Una descrizione accurata e sagace di tutte queste *forme*, sotto le quali successivamente si manifestò ne' varj tempi e luoghi il sentimento della em-

in un continuo movimento che le affatica, e le fa cangiare senza riposo (1) ».

pietà; le *leggi* secondo le quali si corrompono le forme antiche e si creano le nuove; le *circostanze* che favoriscono, o contrariano quelle leggi: ecco quali sarebbero le principali ricerche che dovrebbe contenere una « Storia filosofica della Empietà », argomento vasto e nuovo, e degno di un filosofo sublimemente religioso.

(1) Quegli elementi di religione che col solo intendimento umano si raggiungono, ed il complesso de' quali si chiamò impropriamente *religione naturale*, possono andare pure soggetti, sebbene solo in parte, alla legge del progresso. In una parola, a questa legge stanno sommesse le opere dell'uomo, e non quelle di Dio. Gli errori di Constant ebbero dunque origine dal principio falso, che « tutte e per intero le religioni fossero opere dell'uomo ». All'incontro il vero è, che opere dell'uomo non sono nè tutte, nè per intero: ma che entra l'uomo solo in parte nella formazione de' culti religiosi; ed è perciò che in questi culti si ravvisa quel progresso che trasse in errore il Constant, troppo generalizzando. Gioverà che consideriamo le sue stesse parole. « Non è egli chiaro, dice, che il selvaggio, che non procaccia la sua sussistenza se non come gli abitanti della foresta, non potrebbe avere le stesse nozioni religiose dell'uomo incivilito? » — Rispondo: al contrario l'uomo non sarebbe selvaggio se avesse perfette le nozioni religiose; la religione rivelata formò la civiltà, e non viceversa; la sola religione naturale nacque dalla civiltà.

« Quando la società è costituita, ma le leggi fisiche sono ancora ignorate, « non è egli semplice che le forze fisiche sieno gli oggetti dell' adorazione? » — Se si tratta di religione formata dall'uomo, l'accordo: ma la religione rivelata, veniente da Dio, non dimostra in sè niente di simile. Perciò gli Ebrei non conoscevano punto le fisiche leggi, e pure non adoravano le forze della natura.

« In un tempo più avanzato, svelate le leggi della natura fisica, l'adorazione si ritirò sul terreno della morale ». — All'incontro le più antiche e più genuine memorie storiche ci assicurano, che l'adorazione del solo vero Dio non venne meno in sulla terra in nessun tempo, qualunque fosse lo stato naturale degli uomini e della società. Ciò che osserva il sig. Constant non è applicabile a quella parte di uomini che conservò la rivelazione primitiva, ma solo a quella che l'ebbe smarrita. Quest'ultima, abbandonata alle proprie forze naturali, cadde all'adorazione delle forze della natura, e da questa giammai si sollevò la massa del popolo, la società umana; solo alcuni uomini particolari, uscendo dalla società, abbandonarono una tale adorazione, alla quale però si mostrarono essi stessi sempre inchinati. Così quel Socrate che comparve il maestro della morale, prima di morire volle sacrificato un gallo ad Esculapio. L'espressione poi del signor Constant è alquanto oscura. Che vuol dire che l'adorazione si ritirò sul terreno della morale? Aveva ella quest'adorazione un oggetto? E se l'avea, era egli un idolo, o il Dio vero? Ecco tutto ciò che c'è da dimandare.

Uno sguardo generale che noi abbiamo dato, se vi ricorda, sulla vicissitudine delle opinioni religiose e sulla serie degli avvenimenti umani che, guidati da una mente providissima, hanno influito su esse, ci ha mostrato ragione per la quale gli uomini del nostro tempo si sono dovuti a tutta forza convincere che, senza Dio, essi vanno irremediabilmente miseri, e che fino

---

« Più tardi, scopertosi l'incatenamento delle cause e degli effetti in mo« rale, la religione si ritirò nella metafisica e nella spiritualità ». — Il Dio vero è spirituale, è oltre la natura; perciò la religione vera, che non mancò mai sulla terra, è essenzialmente spirituale e metafisica, cioè avente un oggetto che eccede i confini della natura. Anche qui dunque il progresso che vede il signor Constant è opposto al fatto storico, il quale attesta che quel progresso non v'ebbe punto relativamente alla religione rivelata: le memorie autentiche dell'antichità provano contro le sue teorie. Rispetto poi alla religione naturale ed umana, il progresso del signor Constant difficilmente si ravvisa nelle masse, quando pure non si vogliano contraffare le storie: egli non si può applicare se non parzialmente a que' pochi uomini singolari che si divisero dalla grande maggiorità de' loro simili, e che si chiamarono filosofi: ed essi presentano piuttosto un'anomalia, che una legge. Non è dunque il metodo *storico* quello seguito dal signor Constant: ma è il metodo *sistematico*, il quale dissimula i fatti più grandi, generalizza i fatti più particolari, gli svisa, e gli storce.

« Più tardi ancora, abbandonate le sottigliezze metafisiche, come inette a « spiegare cosa alcuna, egli è nel santuario dell'anima nostra che la reli« gione trova felicemente il suo asilo inespugnabile ». — Con queste parole il signor Constant allude al suo sistema come al *non plus ultra* delle creazioni religiose. Se questo è un progresso, egli sta per ora ristretto nel signor Constant e suoi pari; la grande società umana non ne partecipa, molto meno gli eredi della religione rivelata. Per questi la religione fu sempre nell'anima principalmente, come quelli che seppero tanto prima che il signor Constant lo insegnasse, come si dee « adorare Iddio in ispirito e ve« rità ». Per questi non ebbero a che fare le sottigliezze metafisiche, cui distinsero sempre dai dogmi della religione, i quali poterono esser sublimi e profondi fino ad esaurirvisi il pensiero dell'uomo, senza però che si attribuisse loro giammai il titolo di metafisiche sottigliezze, riserbato alle opinioni umane.

Da tutto ciò risulta, che v'ebbe una religione sostanzialmente costante dal principio del mondo fino a noi; e che accanto di questa ferma e immutabile religione, v'ebbero delle opinioni religiose sempre fluttuanti, e soggette, fino a un certo segno, ad un progresso, siccome parti che elle sono della mente umana fallibile e imperfetta. Ora, è egli giusto applicare a quella religione la legge del progresso, che solo a queste umane opinioni si aspetta? Tale è il continuo paralogismo del sig. Constant, non meno che de' seguaci di San-Simone.

la loro esistenza pende dalla fede in un essere infinito e provido, quasi direbbesi come un raggio di luce dal corpo luminoso che la trasmette.

Eppure l'empietà non è sparita dalla terra, questa empietà di cui il primo ed essenziale carattere è quello di « un tentativo che fa l'uomo di rendersi grande e felice da sè stesso indipendentemente da Dio ».

E noi considerammo la strettezza in cui il genio dell'empietà oggidì si ritrova, a dover pure scegliersi un partito senza annientare sè stesso, cadendo in quello della religione!

D'una parte, l'umanità non può più rinunziare alla convinzione del bisogno che ha di Dio e di religione; poichè questa convinzione la stringe colla forza di sperimenti duri, irrepugnabili, solennissimi, repetuti il corso di sessanta secoli, quanti n'ha il mondo, con sempre uguale riuscimento, che le attestano, la società perire col perire della religione, e l'universo delle intelligenze annientarsi nell'ateismo, se questo riesce a dominare. Tutte queste confessioni noi le troviamo espresse colle più solenni parole ne' libri de' San-Simoniani, come in quelli di Constant, e di altri tali scrittori moderni.

D'altra parte, il figliuolo di Adamo ha pur messo il chiodo fermo di non volere riconoscere Iddio, ma mantener la sua impresa, di « tentare il conseguimento di una grandezza e felicità senza di lui ».

Che può dunque egli fare, noi dimandavamo, stretto, come si suol dire, fra l'uscio e il muro?

Miei Signori, voi l'avete veduto; quello che fece B. Constant, quello che fanno questi nuovi settatori, quello che fecero gli uomini ancor altre volte: trovare un sistema fallace fino nelle espressioni, contradditorio, non che nel fondo, ma fino nell'apparenza, e mettervisi su a dormire tranquillamente, se mai gli potesse venir fatto di pigliar sonno sopra una coltrice imbottita di penna d'istrice. A dirlo fuor di figura, escludere il vero Dio, sostituirvi una finzione di Dio, e persuadersi che una finzione basti a sopperire al bisogno della cosa reale: ecco il nuovo sistema: egli merita che sia considerato attentamente, perchè è la *forma* che prende il sentimento dell'empietà nel nostro secolo.

Vedete perciò, o Signori, in che modo i San-Simoniani pensano di poter fare, per ingegno, che Iddio non sia più, e in

suo luogo l'opera delle loro mani. Essi adoperano prudentemente; non tolgono di mostrare che vogliano escludere Iddio; in quella vece s'appigliano ad *umanizzarlo*. In questa parola sta il tutto de' pensieri de' San-Simoniani. Umanizzare la religione, umanizzar tutto ciò che negare non possono di più divino, e forzare così ad entrare ne' confini della limitata natura umana quell'elemento immenso, soprannaturale, senza cui si annientano tutte le umane speranze, e col quale la gloria, che vogliono per sè, debbono darla altrui, tale è lo spediente di questi nuovi maestri! In tal modo essi poterono conservare quel loro linguaggio altamente religioso, col quale allettano i male accorti; poterono riempire lunghe pagine de' più magnifici encomj della religione; poterono riconoscere la salutare influenza di lei sulla umanità, celebrando colle più magnifiche parole quel molto di bene che fecero al mondo sì le religioni umane, che nacquero dalla deificazione di enti finiti, ma in cui pure si conservava qualche traccia dell'antica vera credenza, come la religione divina, che dal principio de' secoli, per gli Ebrei e pe' Cristiani, si propagò fino a noi immortale. Poichè voi ben sapete, che sfoggiano tutta la loro eloquenza in servigio de' beneficj che fecero all'uman genere la vera e le false religioni.

Che perciò? Hanno essi bisogno, in tutti questi panegirici che tessono alle varie religioni, di ricorrere a qualche elemento soprannaturale? Non ve lo crediate; e qui batte tutta la loro industria. Essi non hanno bisogno di uscire dall'uomo, da questo perpetuo idolo di sè stesso; essi vi parlano dei beni delle religioni sì cautamente, che riescono ad ascrivere tutti que' beni solo alla spontaneità, solo a un buono istinto della specie umana; e a far uscire dalla natura comune dell'uomo, tutto quello che ha nome di Dio e di divino: la religione, i beni della religione. Questo è il trovato di cui tanto si applaudono: per tal modo l'uomo rimane indipendente, egli è il solo benefattore di sè medesimo. All'umana natura fanno regalo di un sentimento creatore, che si giace nel fondo di essa come in suo nido; e le religioni tutte non sono che apparizioni, fenomeni, manifestazioni (il Constant le chiamava forme) di quel sentimento; le quali vengono successivamente ingenerandosi, corrompendosi, e tramutandosi le une nelle altre, secondo certe leggi fondate nella medesima natura umana, leggi

supreme, fatali, inesplicabili (1); e in questa inesplicabilità, in questo bujo di mistero, in questa ignoranza ultimamente confessata con singolare umiltà, siccome dopo un'ultima loro trincea, si nascondono, e riparano sicuri, a lor parere, i colpi che potessero menar loro a traverso gli avversarj.

Ed ella è pur cosa da osservarsi quest'ultima confessione d'ignoranza, in cui finalmente s'accovacciano, per così dire, i filosofi che hanno cominciato col prometterci infinita luce! Ed è parimente da osservarsi, che fu ond'evitare di scontrarsi nel Dio vero, che ad ogni patto non vogliono rimirare, che essi preferiron di rifuggiarsi nelle tenebre, in mezzo alle quali apparisce loro un fantasma, ed essi lo adorano prostrati in terra, e danno a lui il santo nome di Dio! Per vero, un Dio umanizzato e naturalizzato non è più che un fantasma mostruoso, e il Dio de' San-Simoniani non è veramente che il Dio tedesco di Fichte, l'ordine, l'armonia dell'universo, un'astrazione mentale, o, come dicon essi, un fenomeno che si svolge nella coscienza; il che non arriva nè pure al Dio della ragione teoretica di Kant, che fu suo padre (nella genealogia di queste nuove deità filosofiche), giacchè la deità kantiana è pure, se non un Dio vero, almeno una radice ultima delle cose.

Questo Dio, creatura dell'uomo, o anzi, se più si vuole, di quel sentimento di cui l'uomo stesso diventa una forma fugace, non essendo più Dio, ma un idolo tenebroso, si fa oggetto ad una vera *idolatria* filosofica, colla quale l'uomo adora la propria natura, o quella natura unica e panteistica da cui emana,

---

(1) Qui si potrà conoscere la relazione del criticismo germanico col sistema religioso de' San-Simoniani e del signor B. Constant. Sono queste relazioni attentamente osservate, che ci spiegano la tela degli umani pensamenti, e ci fanno conoscere come lontane riescano le conseguenze di un principio filosofico, che si svolge qual germe sparso nella società per l'opera immanchevole del tempo. La filosofia ha cominciato ad essere soggettiva senza saperlo co' sensisti, poi ha cominciato a sapere di essere soggettiva cogl'idealisti inglesi, ma la soggettività sua non fu compiuta che in Germania. Queste scuole che sembrano in apparenza così diverse, hanno dunque un fondo comune nella sostanza, una comune tendenza. In Francia non si dedussero che delle conseguenze pratiche, o piuttosto se ne ajutò la diffusione. La *forma* poi che prende nel nostro secolo il *sentimento dell'empietà* è un prodotto di tutte insieme le indicate scuole filosofiche, è l'applicazione di esse alla religione, è l'aver resa questa soggettiva.

per recondite e non sapute vie, e l'uomo, e Dio, e tutte insieme le cose.

Dopo di ciò, i San-Simoniani sono, fino a un certo punto, coerenti a sè stessi. Perocchè avendo essi stabilito in principio, che Iddio non è, nè può esser altro se non un fenomeno che si svolge da sè stesso nell'uomo, quasi direi come meteora che s'accende nel bujo di una notte tempestosa; così conveniva che assegnassero una origine somigliante a tutte le cose divine, cioè alla verità, alla bellezza, al bene, che sono altrettante appartenenze di Dio. E così fecero; conciossiachè affermano che tutte queste cose fluiscono da quello stesso principio mirabile, fecondissimo, che suppongono esser nell'uomo, da quel sentimento a cui attribuiscono tutte le virtù che meglio lor piace. I nuovi sacerdoti danno dunque di piglio alla verità, alla bellezza, al bene, e vanno tutte queste cose gelosamente a nasconder sotterra, acciocchè gli uomini mai più non le possan vedere; e poscia, quasi uscendo dall'antro, con in mano un fantoccio formato di sozzi cenci, e consacratolo con riti abbominevoli, aspersolo anco tre volte di sangue umano, dicono agli uomini ebbri di piaceri: questo è la verità, la bellezza, il bene; questo è il vostro Dio; nè voi altri uomini potete averne di qui innanzi più alcuno diverso da questo che noi vi diamo; prostratevi insieme con noi, adoratelo. Tali sono i loro misteri, tale la nuova religione!

L'uomo non può vivere senza verità; e pur questa verità gli è altrettanto molesta quanto Iddio, imperciocchè ella finalmente conduce a Dio, ella stessa è in Dio. L'uomo dunque, incapace a un tempo (come diceva un poeta della sua donna) di vivere colla verità e senza la verità, pensa di lusingare sè medesimo, e di persuadersi che gli possa bastare un infingimento di lei, quale è una verità soggettiva, che non è più che verità in parole, e non in fatto; quale è la verità che esce dal crogiuolo del criticismo alemanno, che in questa maniera si compiacque di aver trovato la via (mirabile invenzione!) di evitare lo scettismo, con cui non può stare l'umana natura, come si compiacque di avere evitato l'ateismo, coll'invenzione di un Dio soggettivo, giacchè nè pure coll'ateismo può perfezionarsi nè tampoco esistere l'umanità.

Altrettanto del bello. Il bello, secondo i San-Simoniani, è una emanazione immediata del sentimento, come n'è un'altra

il bene; ed essendo sì il bello che il hene spogliato di ogni consistenza di realità oggettiva, esso è di un prezzo assoluto sì, ma assoluto (notate bene) solo in apparenza, cioè bugiardamente! Ecco gli uomini rifuggiati pur sempre nella finzione, come in rocca di sicurezza contro all'orrore spaventevole del disordine e del male, da cui ripugna essenzialmente la loro natura; la quale in queste sue paure sgagliarda e fa dare in dietro cotesti valenti cavalieri della filosofia. Tanta è la presunzione dell'uomo, fino a fondare le sue speranze immortali nell'opera delle sue mani, nella potenza del suo pensiero, a cui, il dirò di nuovo, attribuisce la facoltà di produrre in luogo di quella di percepire; inganno della immaginazione, che, baldanzosa di creare, accorda al falso la forza del vero, all'ideale la forza del reale, e all'aria che dalle fauci mezzo fracide spingon fuori, la forza della parola divina.

Tutto è menzogna ne' pensieri, nelle parole e nelle opere dei figliuoli degli uomini! Ciò che fa stupire si è, che tanta fede essi abbiano da dare alle proprie menzogne, e non ne abbiano un briciolo per l'eterna verità! Essi credono alla propria onnipotenza, e nel tempo che si sentono più che mai schiavi di loro passioni e sudditi di una cotal forza superiore che a tutto impera, essi però dichiarano di rendersi liberi da sè stessi unicamente col *credersi* tali! (1).

Laonde tutti i divini elementi, siccome odiosi troppo e insopportabili all'umana presunzione, sono negati da' San-Simoniani, annientati, dichiarati impossibili: è sostituito ad essi un nome; alla realtà, una soggettiva apparenza o fenomeno dell'intimo, cieco e fatal sentimento. Egli fu dunque a giustizia, che, recata la causa de' San-Simoniani innanzi a' tribunali di Parigi, l'agosto del 1832, indarno essi invocarono in loro pro la legge sulla libertà de' culti; chè que' giudici negarono di riconoscere nel San-Simonianismo un nuovo culto; poichè videro che della religione non prendeva che le sole parole, sotto alle quali ricopriva bugiardamente una setta atea, non religiosa, ma politica. E questo basti a dover vedere nella dottrina san-simoniana il primo carattere dell'empietà, il quale noi l'abbiam

(1) Questa è la teoria della libertà umana di Kant: la libertà consiste, secondo questo filosofo, in una pura *credenza* che ha l'uomo di esser libero.

posto in « un tentativo che fa l'uomo di escludere Iddio, cercando di farsi grande e felice da sè medesimo ».

Il secondo carattere poi dicemmo essere « un ricorrere di nuovo alla divinità, pure in quella che la si vuole escludere ». Alla divinità sono risospinti gli uomini che la fuggono, da una forza invincibile di natura, la quale non vuol esser misera; e, privata che sia di quanto è divino, misera si sente, e insopportabilmente, per così dire, tronca e smozzicata. Ora questo carattere non pur si mostra, ma sfolgora in tutto il sistema de' San-Simoniani. Le stesse cose fin qui ragionate basterebbero a dimostrarlo. Ond'è che il San-Simonianismo vuol passare nell'opinione degli uomini per una religione, e parla sempre di Dio, di culto, di Messia? Ond'è che quelli che lo predicano, e s'annunziano per apostoli e sacerdoti, vengono parodiando il Cristianesimo, e rubacchiandone tutte le frasi più solenni? giacchè, ci sia lecito di passaggio osservarlo, è sì nulla la potenza de' novelli profeti, che il coniare pur una frase nuova, originale, travalica di lunga mano tutte le forze del loro entusiasmo (1). Certo, in tutto questo, è alla religione che ricorrono; è in quel Dio che hanno sbandito, che ricadono inavveduti. E se un somigliante involontario ritorno a Dio si vede essere sempre avvenuto in tutti gli sforzi della umanità pervertita e fuggente la divinità, ora però la contraddizione è più che mai risaltante; perocchè i San-Simoniani non ricorrono solamente al divino, dopo aver conculcato ciò che è divino; ma di più confessano a gran voce e proclamano l'indeclinabile bisogno di una religione e di un Dio, e che questo Dio sia unico; non occultano nè a sè stessi, nè altrui, che l'immergersi nell'ateismo equivale a un accasciarsi in un'assoluta

(1) Quando una grande istituzione comparisce al mondo, destinata dalla provvidenza a trarre un passo innanzi l'umanità, si manifesta insieme con lei subitamente una *lingua nuova*. Proclamando essa e possentemente infondendo negli animi de' nuovi principj e de' nuovi sentimenti, questi erompono in nuovi vocaboli e in nuove maniere di dire. Tale operò il Cristianesimo. — Si può adunque con sicurezza riconoscere l'assoluta nullità del sistema religioso san-simoniano, e la sua futura sterilità, pur da questo solo, ch'egli non è capace di proferire un minimo accento nuovo e originale: la sua lingua è una ripetizione continua, un sacrilego abuso di quella del Cristianesimo, cui si sforza vanamente di snaturare, traendola ad altri significati.

privazione di vita e di luce; stato insostenibile all'uomo, e che non può esser mai se non un delirio passaggiero, ne' brevi momenti del quale la società, côlta da tremiti e convulsioni, è abbandonata all'anarchia, all'immoralità, alla bruta salvatichezza, all'odio accanito, micidiale, cannibale! Tutte queste cose asseriscono i San-Simoniani. E anzi, perchè a questi veri non si può più ripugnare, chi non vuol negare il sole di mezzodì; essi, pigliando un tuono di filosofi nemici dell'empietà, corrono di tutta lena a rompere all'altro estremo, e vanno gridando così urgente la necessità di religione, che, a udirli, tutto quinci innanzi dee essere religione, politica, belle arti, industria, scienza, educazione, legislazione!

Fermiamoci, o Signori, in quest'ultimo concetto singolare, e stupiamo in vedere le interne pugne, nelle quali cozza seco medesimo e s'infrange l'errore. Per non abbassare il capo sotto il Dio eterno, i San-Simoniani inventano un Dio recente e umano com'essi; il quale, è una funzione simpatica, dicono, dell'umano sentimento; come funzioni simpatiche del medesimo sentimento sono altresì la verità, la bellezza, il bene, la libertà, divenute in tal modo altrettante larve di tutte queste cose. Or bene, saranno essi contenti dopo di ciò? Saranno paghi di avere in tal modo distrutto Iddio? Che altro volevano se non questo? se non torsi d'innanzi l'oggetto tanto lor pauroso, Iddio? No, essi non sono soddisfatti meglio di prima; essi non possono stare a quel che volevano; non possono stare senza Dio. Vedeteli, ritornano di gran passo a lui. Dopo che hanno umanizzato tutto, tutto di nuovo divinizzano; sicchè e verità, e bellezza, e bene, e libertà, e uomo, e sentimento, e opere dell'uomo, e universo, ogni cosa è cangiata da essi nell'essere divino. Come ciò, se avevano tanta avversione a quanto fosse divino? Eh! dopo che il divino è reso umano nelle lor mani, le ripugnanze e le avversioni sono cessate; chè quanto è umano, non è loro odioso, non terribile; anzi è quello appunto che voglion gloriare: qui mira direttamente la loro impresa. E a vestir l'uomo di gloria, non v'ha altro modo che quello antico, di appareggiarlo alla divinità, deificarlo. Questo è il fatto de' nuovi apostoli; e al loro Dio, cioè a quest'uomo-Dio, voi li vedete far dono de' progressi continui della umanità verso uno stato sociale perpetuamente migliore; i quali progressi sortono da essa umanità necessariamente, siccome i

raggi per avventura del disco solare. Conciossiachè tanto hanno desiderio di adulare la umana natura, che non esitano a fingerla costituita con sì possente legge di perfettibilità, cui nessuna altra forza può sospendere, nessun accidente trattenere da quel corso e da quel termine di fatale felicità e indefinibile perfezione, a cui ne la portano i suoi stupendi, ciechi destini.

Vero è, che questa loro speranzosa dottrina urta contro a due fatti solenni, contestati da memorie e documenti irrefragabili: cioè contro al fatto di una coltura antichissima e originale; e contro al fatto de' selvaggi, che dopo migliaja d'anni quante n'ha il mondo, in luogo di trovarsi in cima alla gentilezza sociale, si trovano al fondo della rozzezza, degradati quasi sotto l'essere di uomini. Ma questi veri di fatto, che soli bastano a dissipare tante aeree ipotesi, non hanno punto virtù di arrestare il corso de' loro affogati pensieri. E paghi e beati di vedere che un progresso di perfezione si trovi realmente nella più piccola parte della umanità (1); la storia più rimota e universale, e l'essere presente delle cose vengono a sè stessi dissimulando, o chiamano in ajuto, a fiancheggiare le loro dottrine, quando altro non possono, le anomalie. Intanto non picciolo è il loro tripudio della fatta scoperta. Chè par loro, nessun sapiente inventore di cose utili essere mai stato in sulla terra, che si possa comparare ad essi; a cui venne trovato modo di attribuire all'uomo solo, quel successivo sviluppamento e ammiglioramento dell'umana società, che si rinviene veramente perenne, e con andamento regolato da leggi fisse, in quel ramo o filone, per così dire, dell'umana famiglia, nella quale si propagarono le divine rivelazioni. Le quali rivelazioni da essi, o

(1) Questo progresso si può osservare negli Europei. I figliuoli di Jafet sono ajutati a ciò da una attività tutta propria del loro carattere; la qual però non basterebbe a condurli sempre innanzi, senza che mai fallisse la legge del progresso sociale, se non si fosse aggiunto in lor pro il Cristianesimo. Troppo luogo discorso esigerebbe questo pensiero, il quale però, approfondito, si condurrebbe facilmente all'evidenza. E converso, la religione cristiana, libera nel suo operare, basta ella sola a infondere in tutte le stirpi della terra, anche le più inerti d'indole e stazionarie, quel germe stupendo di attività, onde la vera perfettibilità continua, a cui è chiamata l'umana specie, si cangi dall'idea nel fatto, da una intenzione della natura a una effettiva realizzazione.

miei Signori, sono ammesse e riconosciute, se noi gli ascoltiamo; e riconosciuto è pure, che quelle rivelate verità per Cristo poi si allargarono in sulla terra, traendo a sè tanta parte di umanità. Ma che? Nelle loro bocche, queste rivelazioni divine non sono altro che ispirazioni del loro Dio, dell'umanità che rivela a sè medesima; e Cristo è quell'uomo che fu meglio di ogni altro, fino a' dì suoi, ispirato da essa umana natura, la quale si svolse sì felicemente, fino a pigliare quella forma che ebbe in questo uomo mirabile, che Messia o Cristo acconciamente fu nominato! Nè qui pur si rimangono. Questa deità umanizzata, o questa umanità divinizzata, come meglio vi aggrada, ascende ancora; nè si acquieta in tanta gloria, di aver prodotto un uomo che, per la eccellente facoltà simpatica, fu detto Cristo. A più alto punto pensa recarla la cotestoro audacia: a glorie sempre novelle! a virtù di lunga mano più eccellenti delle evangeliche, le quali hanno già la colpa di essere predicate da troppi secoli, di essere antiche e stantie! Ma onde usciranno questi precetti nuovi, queste virtù che, a tenore della legge di perfettibilità, avranno tal possa, da cacciar dalla terra, siccome oggimai rozze ed inette, quelle del Vangelo? Onde avrà origine il nuovo figlio dell'uomo, così possente da dover surrogare al Vangelo qualche cosa di più recente, di più beato, di più divino? Risponderò colle stesse parole de' nuovi evangelisti: perocchè alcuno di voi potrebbe credere per avventura che io frenetichi, o che venga attribuendo altrui i miei proprj delirj. « Nell'ispirazione dei « destini sociali, essi dicono, a questi soli è riserbata la glo- « riosa missione di rivelare agli uomini ciò che tutti deside- « rano, ciò che tutti chieggono, ciò che un solo fra essi saprà « esprimere il primo. Costui, mosso profondamente dai do- « lori della umanità, ardendo di porvi un termine, trarrà l'uma- « nità stessa fuori di un mondo ch'ella più non conosce, che « più non comprende, che la offende, e dove ella da sè stessa « si lacera. Alla parola di costui, il mondo presente, già fatto « in polvere, disparisce; un mondo nuovo è creato: e in que- « ste nuove regioni regna l'ordine e l'armonia; e tutti questi « fenomeni che ciascun giorno s'isolano più e più, e s'indivi- « duano, uniti da una catena comune concorrono a un fine « stesso, e pendono gli uni dagli altri, mentre tutti poco fa, « sospinti dalle passioni che agitano i dotti stessi, sembravano « avviarsi com' essi verso l'indipendenza.

« Che il nostro razionalismo si confonda di ammirazione
« davanti a questa *divina* facoltà dell'uomo, per la quale egli
« lega ciò che è slegato, e richiama l'amore e l'ordine là dove
« lottano la discordia e l'odio: che egli *adori* questa facoltà
« che *crea* delle *relazioni nuove*, de' rapporti di attrazione, di
« affinità, dove l'uomo non vedea che ripulsioni ed antago-
« nismo; questa facoltà veramente generatrice, primordiale, che
« si manifesta a noi da tutte le parti ne' progressi dell'uma-
« nità (1) ». Fin qui essi. Voi udiste prodigi al tutto divini
di questa facoltà umana! E chi non la adorerà, s'ella è tanto
possente, da fare in polvere il mondo con una sua sola parola,
e crearne un novello? se a questa maravigliosa facoltà, deno-
minata da essi co' titoli ora d'*ispirazione*, ora di *simpatia*,
ed or anche d'*immaginazione*, si debbono tutti i progressi del-
l'umanità; e creazioni di lei sono la religione degli Ebrei e
de' Cristiani, come tutte le altre che furono al mondo, e a lei
sola perciò riputar si debbono tutti i vantaggi che dalle re-
ligioni trasse il genere umano: chi penerà a dirla divina? anzi
a lei sola, siccome a un Dio, al solo Dio, dare le sue ado-
razioni? Vi pensavate voi, o dotti Signori, di essere così
grandi? di possedere entro voi stessi una facoltà così su-
blime? la quale fa tutto al mondo, e lo sfascia a sua vo-
glia per rimpastarlo? Qual gratitudine non dee esser la vo-
stra verso i nuovi maestri dell'uman genere, che v'aprono gli
occhi, e mostrano a dito in voi nascosto un tesoro occultis-
simo, il quale non avreste potuto giammai rinvenire o imma-
ginare nè pur ne' sogni di un cervello subbollitovi dagli ec-
cessi di febbre acuta?

Ma egli è però a non lasciar passare qui una osservazione.
Se così alti e divini effetti si attribuiscono ad una facoltà del-
l'uomo, quale è poi questo uomo medesimo nelle altre sue
facoltà e nelle altre sue operazioni? — Sguardiamo coraggio-
samente a un'altra pagina della sua storia. Ella registra ben
altro. All'uomo, a questo preteso Dio, s'imputano tutte le ab-
bominazioni che macchiarono la terra; egli è il creatore di
tutte le più strane e forsennate invenzioni del feticismo e del
politeismo; a lui spetta l'estrema corruzione della specie, re-
plicatasi tante volte nelle nazioni già in fiore, che non si sep-

(1) *Doctrine de Saint-Simon, Première Année* (1829), 16 *Séance*.

però sostenere in istato di morale bontà se non per breve durata, e nabissarono in quello stato di abbrutimento e di salvatichezza, a cui si veggono pur a questi medesimi nostri tempi ridotte, senza riparo nè speranza di risorgere da sè stesse; chè nè pure un solo esempio storico è che ci animi a creder possibile che una stirpe inselvaggita possa dare indietro colle sue forze, tornandosi all'antica coltura e all'antica dignità, più di quello che possa un masso rotolato a valle, rimettersi da sè medesimo in cima al monte da cui fu spiccato. Non conviene assegnare anche a questa classe di operazioni umane la sua facoltà? E conviene osservare, che non è chi metta in dubbio, questi ultimi fatti appartenere all'uomo; ma non così de' primi, che a lui attribuiscono i soli San-Simoniani. Tutt'altro che attribuirsi dalla generale opinione alle forze del solo uomo, o que' beni di fraterna e dolce civiltà, di che la storia non sa nominare per primo autore alcun benefico principe; o quelle religiose dottrine, di che non v'ha memoria, che nessun filosofo abbia saputo farsi insegnatore agli uomini; o quelle sublimi virtù, cui gli eroi di tutta l'antichità nè praticarono nè conobbero, e nondimeno, appena è comparso Cristo in mezzo ad un mondo sommerso nella bruttura de' vizj tutti, ed esse furono rese non che accessibili a pochi, ma comuni fino alle donnicciuole ed a' fanciulli! Un consenso universale de' tempi e delle nazioni dice appunto l'opposto di quel che dicono i San-Simoniani; attribuisce un tanto prodigio morale ad un principio veramente superiore all'umano, a un vero Dio creatore dell'uomo e redentore della sua creatura: a suo beneficio reputa la rivelazione di quelle verità che costituiscono la fede cristiana, e il dono fatto agli uomini di tante virtù. Ma questa sentenza de' secoli e delle nazioni certo non può essere che nojosa ed agra a coloro che han tolta l'impresa di attribuire a sè soli, alle sole forze umane, la grandezza e la felicità degli uomini. Perciò i San-Simoniani, che rappresentano la generazione di costoro, immaginano che quell'uomo, autor di tutti i mali, fosse l'autore altresì di tutti i beni; e per isbattere dall'indiata umanità anche quell'onta, che le rimarrebbe ove de' mali si confessasse cagione, entrano in questo pensiero, di dover sottoporre ad una medesima legge di fatale sviluppamento così i mali come i beni, così i vizj come le virtù, dichiarando quelli non es-

sere che un gradino necessario per ascendere a queste, e considerando in cotal modo anche que' periodi di tempo, cui la storia descrive più mostruosamente macchiati di scelleraggine, e che essi chiamano colla denominazione di *critici*, quali segreti progressi dello spirito umano, quali effetti necessarj della stessa facoltà divina, quali fenomeni che si avvicendano, venendo anche in essi osservata la legge della perfettibilità! Per tal modo avvisano di aver sufficientemente tersa dalla faccia dell'uomo la vergogna di esser egli l'autore di tante nequizie e di tante conseguenti calamità, rese quelle e queste effetti involontarj, necessarj disviluppamenti della natura! Voglion conchiudere, che all'uomo si spetta oggimai quella gloria che ne' tempi addietro si attribuiva a Dio; che l'uomo rimane felicemente sgravato dall'importevole peso della gratitudine che fino a qui, troppo ignorante com'era, credette di dovere al Creatore per cagione de' beneficj da lui ricevuti; de' quali beneficj fu ora finalmente scoperto, mediante tanto progresso di lumi, andar debitore a sè solo; in una parola, per ripeterlo, che l'uomo è quell'essere a cui solo vanno ascritte le operazioni e gli attributi della deità. Egli è dunque manifesto, che i San-Simoniani, dopo aver escluso Dio dall'universo, fanno ritorno a Dio; egli è manifesto, ch'essi non trovano altre parole, colle quali invitare a sè i figliuoli degli uomini, so non finalmente quelle stesse di che ha fatto sempre uso lo spirito di menzogna: « voi sarete simili a Dio! »

Ma io vi diceva cosa ancor più portentosa della dottrina san-simoniana; vi diceva, che i nuovi settarj, non contenti di riputare alla umanità tutto quel bene che la rivelazione e Dio incarnato produsse all'individuo ed alla società, non contenti della deificazione dell'uomo, vogliono oltracciò, che già nulla, nulla affatto vi abbia più nell'uomo, di qui avanti, che divino non sia; tanto è il loro amore per quest'essere! E perchè nell'uomo assorbono ancora la natura esteriore, in virtù del loro *idealismo;* non fa meraviglia, ch'essi vengano maritando a quel loro *antropomorfismo* uno strano *panteismo*, che è l'idolatria recata all'ultima sua pienezza. E per amore di questa idolatria universale si mostrano nimici al politeismo, come idolatria troppo ristretta, la quale non inchiude tutta intera la sostanza divina; e in quella vece s'accostano col sembiante d'amici al cristianesimo, perchè il dicono possente a

rimnover dal mondo il pericolo che ripulluli il politeismo antico; e combattono ugualmente l'incredulità degli atei, la quale, a lor confessione, si mescola sempre colle superstizioni. Or poi io credo che non vi debba sgradire, se dottrine sì portentose io ve le faccia udire dalla lor bocca medesima.

Udite prima a che modo essi parlano della necessità che hanno gli uomini di religione, della tendenza de' tempi nostri all'antica idolatria, e quale religion progressiva essi vogliano sostituire alla vera, invecchiata a parer loro, e divenuta nojosa. « Tale è la felice contraddizione, essi dicono, degli uomini. — « Si ringrazia Dio, il grande Dio, il solo Dio, colui che anima « tutte le cose; ma si consacra sè stessi al culto di divinità « secondarie. L'uomo si dice ateo, ed è pagano: la libertà, la « ragione, la patria hanno degli altari, o almeno regnano in « fondo ai cuori; e intanto la grande patria, la sola ove ri- « siede una verace libertà, perchè in essa intelligenza e forza « stanno sommesse all'amore, non riceve alcun culto » (1).

Eccovi contrapposta idolatria a idolatria; esclusa l'idolatria della libertà, della ragione, della patria, e sostituita l'idolatria della gran patria; non voluta l'idolatria delle parti, e insegnata quella del tutto, l'adorazione di quel gran Dio, di quel solo Dio, che non è altro finalmente che l'uomo stesso, l'umanità intera (2).

---

(1) *Doctrine de Saint-Simon, Première Année*, 16 *Séance*.

(2) L'uomo è sempre uguale a sè stesso: il principio di *divinizzare la creatura*, è sempre quello che si manifesta nella umanità, dal punto che questa dice a Dio, « Allontanati, non voglio saperne della tua scienza » (*Dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*. Job. XXI). Che giova che questa divinizzazione si faccia or con forme più aeree e ideali, ed ora in modo più grossolano? che or vesta l'apparenza di una goffa superstizione, or di un entusiasmo filosofico? È sempre lo stesso fatto che si manifesta ne' varj stati della società, sia di barbarie estrema, o di raffinata coltura. Ed è questo fatto che si dee osservar nel suo fondo, nella sua universalità, svestito delle modificazioni accidentali, che sono effetto delle circostanze de' tempi e de' luoghi; e chi lo considera con questa veduta generale, troverà che la deificazione che fanno dell'uomo i San-Simoniani in parole conformi alla coltura europea, è lo stesso stessissimo fatto con quello dell'Indiano che nella sua semplicità si persuade di divinizzare il suo fetisce. Negli uni e nell'altro la fantasia, sommossa dal bisogno di una potenza superiore e dalla confidenza che ha l'uomo in sè stesso, acceca l'intelletto, e gli persuade di possedere una virtù misteriosa a tutto sufficiente.

Però le opere di quest' umanità-gran-Dio debbono conseguentemente essere, in loro linguaggio, divine; e la politica, la scienza, le belle arti, l' industria, che essi chiamano tutte ugualmente teologia, non sono più tutte insieme che questa loro grande religione.

Egli è ben evidente, che questa nuova religione non ha la minima somiglianza con quelle che sono state fin qui sulla terra: ed essi nol celano; anzi qui mettono il pregio di loro invenzione, e ne sperano gloria di piena originalità. Se non che, è egli ugualmente vero, che non somigli nè anche a ciò che è il contrario della religione, all'empietà? Noi l' abbiamo veduto: ma udiamo essi stessi a parlarci dell' originalità a cui aspirano.

La cerimonia, detta dall'Indù *Pran-Praticet'ha* (transfusione dell'anima), è uno di que' fenomeni che mettono al nudo la natura umana, che la sorprendono quand'ella scopre i suoi segreti. Questa cerimonia è descritta in un'opera di Radgià Rammun Roy, non ignota presso di noi. « L'Indù, o « abbia comperato un idolo al mercato, o lo abbia fabbricato egli stesso, « o fatto fabbricare, non manca mai di eseguire sopra di esso quella cerimonia. — La virtù di lei, secondo la credenza dell'Indù, sta in produrre tal cangiamento nell'immagine o statua su cui fu eseguita, ch'essa, « dopo subita quella cerimonia, non ha più nulla di comune colla materia « della quale è tratta, e in trasmettere, oltre la vita, anche un potere so- « prannaturale ». Di più: « Se l'idolo è di genere mascolino, dopo quella « cerimonia gli viene data una moglie; e il maritaggio è celebrato con una « magnificenza non minore di quella spiegata nelle nozze de' figliuoli del « creatore dell'idolo; l'atto mistico è consumato; il nuovo Dio e la nuova « Dea sono riputati gli arbitri del destino di chi li divinizzò, e divengono « da quell'ora gli oggetti esclusivi de' suoi omaggi religiosi ». Egli conviene meditarli questi fatti: perchè mai l'Indù fa tutto questo? perchè tanto dispendio nelle nozze di un pezzo di legno? Non per celia; ma perchè egli crede fermamente in quel suo Dio. E pure, a che formola si riduce questo fatto? Eccola: « l'Indù sentendo d'avere assoluto bisogno di un Dio superiore a lui, e non sapendo come trovarlo, dà ad intendere a sè stesso questa stranezza, di poterlosi creare ». Ed ora non è questa la formola stessa dell'operazione de' San-Simoniani? « Bisognosi di Dio, fanno tutti gli sforzi di persuadere a sè stessi e agli altri di poterlosi creare ». La differenza sta solo qui, che l'Indù crede di poterlo creare colle proprie mani; e i San-Simonisni credono di poterlo creare colla propria testa, cavarlo dal proprio spirito. La coltura di questi e la rozzezza di quelli è un puro accidente; l'assurdo è il medesimo per gli uni e per gli altri, « di credere che l'uomo possa creare un Dio; » la contraddizione è la medesima; « creare, per poi SOTTOMETTERSI alla propria creatura ».

« Proclamando noi, così spiegano il loro concetto, che « la religione è destinata a ripigliare il suo dominio sulle so- « cietà, noi siamo assai lontani da pretendere che convenga « ristabilire alcuna delle istituzioni religiose del tempo passato; « non vogliamo ciò, meglio di quello che si abbiano a richia- « mare le società al loro antico stato di guerra e di schiavitù. « Egli è un nuovo stato morale, un nuovo stato politico che « noi annunziamo; e però egli è altresì uno al tutto nuovo « stato religioso; conciossiachè, per noi, *religione*, *politica*, « *morale*, non sono altro che tante appellazioni diverse di un « medesimo fatto » (1).

La *religione* adunque significa il medesimo che la *politica*, nel loro stile; e come della loro politica fanno parte le scienze, le belle arti e l'industria, così a tutte queste cose si stende la loro dottrina, alla quale, essi dicono, « è riserbato un « nome, che tutte le dottrine che furono guidatrici de' popoli, « hanno successivamente preso e lasciato, quello di religione(2)».

Ed è così che coll'industria, colle arti, colle scienze e colla politica, quasi con altrettante ali già cresciute all'umanità incivilita, si lusingano di poter spiegare un volo possente, e innalzarsi fino a raggiunger l'Altissimo: è così che da tutte parti assalir pensano il cielo, ed invaderlo; segretamente nudriti di quella speranza medesima degli antichi loro confratelli: *per quae datur homini ascensus in coelum* (3).

E in tanta loro speranza, tutto è poco per essi; è poco il pareggiarsi a Cristo medesimo. A Cristo (distrutto prima tutto ciò che è in lui di divino, e ridottolo alla condizione di un puro uomo, secondo quella legge di odio, che li porta ad abolire da per tutto il Dio vero, e ciò che al Dio vero si riferisce) non son parchi di encomj; chè, reso puro uomo, entra anch'esso nella regione della loro filantropia. Nulladimeno, quasi ritenendo ancora dell'antica ruggine, nol vogliono menoma-

---

(1) *Doctrine de Saint-Simon, Première Année*, 17 *Séance*.

(2) *Doctrine de Saint-Simon, Première Année, Introduction*.

(3) Cicerone spiega con queste parole la ragione dell'idolatria delle virtù e doti umane, la giustifica e la commenda. Quanto poco lontano giungeva il lume della filosofia nel mezzo del paganesimo! e quel lume era accolto insieme da tutte parti nella mente del più grande oratore e filosofo che abbia prodotto al mondo la romana dominazione!

mente sopra di sè; egli è troppo imperfetto esemplare, troppo basso segno al loro audace ambire: pretendono in primo luogo d'imporgli sopra un di loro, che a caso hanno scelto a maestro, cioè San-Simone, di cui dicono così: « Mosè ha *pro-* « *messo* agli uomini la fraternità universale; Gesù Cristo l'ha « *preparata;* San-Simone la *realizza* » (1). Da vero, ch'elle sono confidenti parole! perocchè la cosa è per avventura ancora da farsi; sono ancora promesse, ben grandi, ma non più che promesse! E tale è il vezzo di sì fatta progenie; vendono il da farsi per fatto; come i profeti, veggono il futuro in presente; hanno già nelle mani una grandezza, che è sempre avvenire. La loro speranza è viva, e pure non mai compita; le loro parole e le loro profezie pajono un fiume che innonda, e pur vanno perpetuamente smentite. Ma or via; cotesto loro incognito San-Simone, del dì di jeri, levato arditamente sopra colui che si è fatto adorare dall'universo e dai secoli, e denominare con esclusiva e propria appellazione l'*uomo-Dio*, il *figliuolo diletto dell'eterno*, appellazioni che ora si tolgono a lui perchè Dio, e dánnosi a San-Simone perchè uomo pretto e di loro stirpe; sarà egli poi il termine ultimo, ove il loro orgoglio stanco finisca?

Eh! no, chè è pur la divina Scrittura che insegna la *perfettibilità indefinita* dell'orgoglio, dicendoci de' figliuoli degli uomini, che la loro superbia non si ristà mai dal montare più su (2), cioè dal raffinarsi, ed osare perpetuamente. E ora questa specie di perfettibilità, essenziale carattere de' figliuoli degli uomini, è quella appunto che inspira al discepolo di dover essere maggiore del maestro, e però che infonde a' discepoli di San-Simone il generoso pensiero, dopo aver privato Cristo della sua divinità e datala al lor maestro, di mettere poi sè stessi al di sopra del loro maestro medesimo.

« Gloria, gloria a quelli de' suoi discepoli, essi dicono, che « imiteranno nel miglior modo la vita del loro maestro; ma « nella sua *perfettibilità*, non già nella sua *imperfezione;* che « partiranno dal punto ove San-Simone si è fermato, ma per

---

(1) *Doctrine de Saint-Simon, Première Année, sur la vie et le caractère de Saint-Simon.*

(2) *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Ps. LXXIII.

« islanciarsi molto al di là, non per ricadere ivi stesso ove « egli è partito!! (1) ».

Udiste! questi discepoli sdegnano che alcun essere reale stia al di sopra di loro o innanzi a loro siccome tipo perfetto. Non hanno però tale gelosia e sdegno verso un tipo puramente ideale, siccome quello che è l'opera rimutabile del loro stesso pensiero, e del quale a sè come a padri danno la gloria; e questa loro idea, questa cotale finzione la personificano, e consentono di chiamarla altresì col nome proprio di San-Simone; giacchè appunto per questa via del dare i nomi delle cose reali alle pure idee, sperano di riuscir meglio a ingannare gli uomini e sè medesimi.

Eccovi come di questo loro maestro ideale, battezzato da essi per San-Simone, essi vengono ragionando.

« La morte non ha punto interrotto il suo eterno progresso. « Gran Dio! egli è, e sarà sempre avanti la faccia tua; egli « è, e sarà sempre con noi e in noi; e sarà sempre per lui, che « noi ci svilupperemo, che noi cammineremo verso di te! « tutto ciò che noi possiamo concepire, SOTTO UNA FORMA UMANA, « d'amore, di sapienza e di bontà; ecco gli elementi, de' quali « a ciascuno istante si compone per noi l'essere più e più per- « fetto di San-Simone. Egli è a questo essere che è dedicato « il NOSTRO CULTO, la nostra ammirazione, il nostro amore. Le « antiche religioni, tutte stazionarie, hanno locato nel passato « il tipo che esse DIVINIZZANO: la nostra, tutta progressiva, lo « colloca nell' AVVENIRE; e il più bel risultato dei nostri pro- « gressi è di poter ciascun giorno rappresentarci questo tipo « sotto forme via più rallegranti » (2). — *Superbia eorum ascendit semper.*

Io non mi fermo a farvi delle osservazioni particolari su questa singolar maniera di favellare; suppongo che tali osservazioni si affollino in calca nella mente vostra, come si affollano nella mia. E in vero, non ha bisogno di alcun commento una dottrina, la quale si volge intorno ad un'idea in carni ed ossa, fatta comparire all'immaginazione bella e incarnata in una persona che chiamasi San-Simone: ad un' idea-uomo, fatta me-

(1) V. l'*Organisateur* del 19 maggio 1830, *sur la vie et le caractère de Saint-Simon.*

(2) V. la *Vie de Saint-Simon,* nell'*Organisateur* del 19 maggio 1830.

desimamente anco Dio, e oggetto del culto di una nuova religione destinata a tirare a sè tutta la terra, che si profeteggia dovere adorar l'idolo senza contraddizione alcuna e divenire chiesa universale: ad un' idea-uomo-idolo, e idolo panteistico, mostruoso, accozzato di tutte le più disparate membra, ove è compreso il mondo dell'industria, il mondo delle arti, il mondo delle scienze (1), e soprattutto il mondo della politica.

Dirò solo, ch'ella, questa idea-nomo-idolo-mostro, è il sublime spediente col qnale i San-Simoniani si applaudono di avere finalmente soddisfatto a tutte le esigenze umane, e di essere con essa antori di nna dottrina destinata a signoreggiare tutto intero l'uomo e a bearlo compiutamente; il che non dubitano che avvenir debba, avendo innalzato agli onori divini tutto ciò che è nell'uomo, e bene e male, c vizio e virtù, e dolore e piacere!! « La dottrina che noi annunziamo, essi dicono con pienissima sicurezza, dee insignorirsi (2) dell'nomo « tutto intero, e dare alle tre grandi facoltà umane (3) uno « scopo comune, una direzione armonica. Per essa, le scienze « procederanno innanzi con legame, con unità, verso uno sviluppamento più celere; l'industria, regolarizzata all'interesse « di tutti, non presenterà più il pauroso spettacolo di un'arena; « e le belle arti, animate di bel nuovo da una viva simpatia, « ci riveleranno i sentimenti dell'entusiasmo d'una vita comune, « la cui dolce influenza si spanderà nelle gioje più secrete « della vita privata » (4).

(1) I San-Simoniaoi ammettono la *trinità;* ma volete voi sapere che cos'è la trinità san-simoniana? Udite spiegazione dell'augusto dogma: *Benux-nrts, sciences, industrie, voila donc la* TRINITÉ *philosophique de Saint-Simon! (Doctrine de Saint-Simon, Première Année,* 14 *Séance.*

(2) La dottrina dell'uomo è beo impossibile che s'impadronisca di tutto l'uomo! V'ha nell'uomo qualche cosa che è al tutto impenetrabile all'uomo stesso e che sfugge contiouamcote alla sua azione, perchè è precedente a questa, e non può essere oggetto di questa.

(3) Queste tre grandi facoltà sooo l'*attività esterna*, l'*intelletto* e l'*immaginazione*, e presiedono all'*industria*, alle *scienze* ed alle *belle arti;* fra queste ultime poi ha luogo la *religione* san-simooiana, che dichiarano, senza velo, figliuola dell'immagioaziooc. Augusta figlia da vero, avendo una sì augusta madre! — Per altro si ravvisa per tutto la traccia germanica di queste dottrine, non puoto originali appresso i San-Simoniani. È noto che Fichte chiamava *immaginazione* la facoltà produttrice dell'*Io*, quella facoltà da cui faceva uscire il cielo e la terra, l'uomo e Dio.

(4) *Doctrine de Saint-Simon, Première Année* (1829), 1 *Séance.*

Infelici! e non sanno, o non voglion sapere, che i bisogni supremi dell' uomo sono la VERITA' e la REALITA', e che l'uno non gli è meno essenziale dell'altro, e il soddisfacimento dell'uno non è men dell'altro indispensabile all'umano appagamento! (1) E pensano a buon senno di aver soddisfatto a ciò che desidera l'umana specie, col pascerla di finzione e d'immaginazione! col metterle innanzi un' astrazione vestita di menzognera realità!

L'uomo è *intelligenza*, e l'alimento della intelligenza non è che *verità;* la finzione non sazia, non fa che irritare l'umana natura e renderla misera. Ma dopo di ciò, l'uomo è anche una *sussistenza;* egli ha una sostanza reale; e questa non si pasce di sole idee; questa dimanda un altro cibo più solido, cioè qualche cosa di reale, di sostanziale; e il porle innanzi a cibarsene immaginazioni vuote, idee o parole, è uno strazio che si fa di lei, è un renderla trista e furente.

E la nuova filosofia de' San-Simoniani l'ignora, se non anco il dissimula; e comincia le sue lezioni dal dare all'umanità il più barbaro degli annunzj, cioè dal metterla fuor di speranza di pervenire giammai alla soddisfazione *vera* e *reale* di quegli ultimi ed essenziali bisogni suoi, senza i quali le è importabile l'esistenza; perocchè della verità, dicon essi che non può rinvenirsi, e del Dio de' Cristiani, che non esiste; tale è il loro vangelo, la loro buona novella! Ma, e al disperato nunzio che conforto appongono? qual farmaco a tanta piaga? Vel dissi; a tutto sopperiscono con assicurare l' umanità, sulla lor gran parola (parola che tutto promette, al cui scocco cieli nuovi e terra nuova escon dal nulla), con assicurarla, dico, che a tutti i suoi voti soddisferà pienamente la loro dottrina, sola fornita di verità loro propria, che non è verità, e di Dio loro proprio, che non è Dio; e con questa verità figlia d' immaginazione, con questo Dio loro primogenito, il tutto promettono a sè, e

(1) V'ha un terzo supremo bisogno dell'uomo, ed è quello di MORALITA'. Tutti i bisogni, quali si vogliano, a cui l'uomo si trovi soggiacere, si potranno sempre ridurre e classificare in questi tre supremi generi: 1.° bisogno di verità, 2.° bisogno di realità, 3.° bisogno di moralità. L'uomo non aspira che all'unione colla pienezza dell'essere; e l'essere ha tre forme primordiali, che sono l'*essere ideale*, l'*essere reale*, l'*essere morale*: dunque tre debbono essere i suoi più universali bisogni.

a' lor credenti, non per vero in presente, sì bene nelle nuvole che ingombrano il lembo estremo di un indefinito avvenire!

In quanto alla *verità*, essi dicono aperto, che l'umano sapere non ha se non delle ipotesi gratuite, sebben necessarie: e in quanto a Dio, la sua esistenza è indimostrabile (1), e « tutto ciò che non è ateismo, oggidì è ignoranza e superstizione » (2).

---

(1) Riassumendo la loro dottrina religiosa, così favellano: « Nello sbozzo « che noi abbiamo or ora tracciato, noi non potevamo avere la pretensione « d'infondere la persuasione religiosa nel cuore de' nostri uditori, nè di « lor dimostrare, ciò che non si dimostra, l'esistenza di Dio ». *(Doctrine de Saint-Simon, Première Année*, 17 *Séance)*. Faremo su questo passo due osservazioni; la prima, che i San-Simoniani qui si sono dimenticati che il Dio uno e trino non è per essi se non le belle arti, le scienze e l'industria, *cette triple manifestation de l'activité humaine (Doctrine de Saint-Simon, Première Année*, 3 *Séance)*, della cui esistenza non dubitano menomamente; il perchè, nel luogo citato, fanno un involontario ritorno al linguaggio antico degli uomini, che dava il nome di Dio a Dio: la seconda, che quella pretesa impossibilità di dimostrare l'esistenza del Dio vero e vivo, è tratta dal noto sofisma di Kant, autore della filosofia *critica* per eccellenza, che nega alla ragione teoretica la potenza di fare una simile dimostrazione; e perciò, che non s'intende com'essi pur si diano il vanto di rifiutare *les sophismes implantés dans les esprits par la philosophie critique* (Ivi). Ma viene spiegato ogni cosa mediante il loro metodo di finzione: fingono di essere contrarj alla filosofia critica, come fingono di opporsi all'ateismo, allo scetticismo, ecc.!

(2) *Nous ne craignons donc pas de le dire avec vous, tout ce qui n'est pas athéisme aujourd'hui, est ignorance et superstition.* Dopo questa premessa, vengono a presentare il rimedio contro l'ignoranza e la superstizione! Sarà egli quello di proclamare svelatamente l'ateismo, che solo non è ignoranza e superstizione, e, per ragion de' contrarj, è vera sapienza? Non già; perocchè il parlare aperto, come fanno i galantuomini, urterebbe di fronte l'uman genere. Conviene prendere la cosa più cautamente; proporre una nuova religione falsa e vana, acciocchè gli uomini abbandonino più facilmente la vera; convien promettere una nuova Chiesa, acciocchè abbandonino la Chiesa cattolica: poi, quando il cattolicismo sarà caduto, non importerà forse più tenere la maschera e il nome di religione, *que toutes les doctrines qui ont dirigé les peuples, ont successivement pris et quitté (Doctrine de Saint-Simon, Première Année, Introduction)*. Or però udiamo da essi il rimedio proposto all'ignoranza e alla superstizione: « Ma se noi vo« gliamo guarire l'umanità di questa piaga (di quella ignoranza e supersti« zione, che non è ateismo), e se noi vogliamo ch'ella si annoj delle credenze « e delle pratiche che noi crediamo indegne di lei, se vogliamo in fine « ch'ella abbandoni la Chiesa del medio evo (la Chiesa cattolica), apriamole

E affermare tutto questo, secondo essi, non è punto escludere la verità; perciocchè nel loro lingnaggio di menzogna, essi confessano a piena bocca, che l'uomo n'ha invincibil bisogno; ma poichè ella in sè stessa è, a lor giudizio, irreperibile, perciò non dubitano di crearne un cotal simulacro, aggiustando tutto coll'applicare il nome di verità a quel creato di loro immaginazione. E medesimamente ci affermano di non escludere Dio, ma trovano anzi naturalissimo e indispensabile che il nome ne sia conservato e applicato a ciò che non è Dio, acciocchè l'uomo, con una felicissima illusione, reputi di possedere Iddio, e così stiasi contento pienamente e soddisfatto.

E pure con tutto ciò io affermo che sono leali e schietti i nostri filosofi! perciocchè il segreto di lor magica sapienza non si danno gran fatto cura, come vedete, di ricoprirlo; essi ci parlano svelatamente delle più beate illusioni; ce le giustificano, ce le lodano siccome la più bella e buona delle cose dell'universo; in tutto guidati da quel loro grande principio della utilità e della necessità della illusione. Egli è vero tuttavia, che anco vi declamano a piena gola contro la viltà del principio dell'interesse; al di sopra di questo ignobilissimo motivo vogliono sollevar gli uomini, e farli generosi, e di animo eccelso. Ma che? Queste stesse declamazioni e queste altissime massime sono suggerite loro dal medesimo principio della utilità, o dell'interesse, che è lo stesso, il qual principio induce a fingere la dottrina del disinteresse. L'uomo ha natura sì nobile, che vuol levarsi su tutti i bassi motivi di operare, e però conviene soddisfarlo, e parlargli alte e sublimi parole. Ma non è necessario che tanto si alzi veramente: basta che l'uom giunga a dare intendere a sè stesso che non è l'interesse che il guida, benchè in verità non operi che per questo solo motivo. Sicchè da per tutto noi giriamo in un circolo di salutevolissima illusione, di felicissima menzogna! Oh dunque commendevolissima facoltà d'ingannarci! oh errore, solo bene del mondo! non hanno essi troppo ragione i nostri sapienti d'innalzare la loro dottrina sopra tutte le dottrine che insegnano la verità?

Essi difendono seriamente un tale sistema in questo modo: « Perchè altri si fosse in diritto di farci una colpa dell'abban-

« la Chiesa dell'avvenire »! — Beati! che hanno le chiavi dell'avvenire nelle mani, e le volgono a loro senno, « serrando e disserrando, sì soavi! »

« donarci alle illusioni delle nostre simpatie, converrebbe che
« i dotti ci provassero, che se l'uomo è calcolatore e ragio-
« natore, egli non sia anche una creatura simpatica, suscettibile
« di un abbandono il più passionato, ed anco il più irriflet-
« tuto (1): noi al contrario diciamo ch'egli si passiona (2) e
« riflette, ch'egli prevede, inventa, scopre, immagina (3) e ve-
« rifica; ch'egli concepisce desiderj, e calcola i mezzi di sod-
« disfarvi. —

« E chi ha combattuto costantemente l'antagonismo? Chi di-
« strutto le abitudini sanguinarie dell'infanzia dell'umanità? Chi
« sostenuto il debole, e ajutato il pacifico a romper il giogo
« di ferro che l'opprimeva? E che? Noi ci piacciamo di cele-
« brare la gloria di Aristotele e la potenza del sillogismo, i
« lavori di Archimede, le scoperte di Galileo e di Keplero,
« i calcoli di Newton e di La Place, e non sapremo poi tro-
« vare ne' nostri cuori se non l'ingiuria e l'odio per questi
« SOGNATORI SUBLIMI, per questi uomini divini che non han
« fatto che proclamare la loro fede in un migliore avvenire,
« le loro credenze a de' più puri destini, e tosto furono in-
« tese ripetersi queste credenze con entusiasmo dalla umanità
« intera, e questa fu strappata alla barbarie per ravvicinarla
« senza posa a quel contemplato avvenire » (4)?

A cui non sembrano queste parole dolci come il miele, e

(1) Sì; ma questo abbandono, questa consecrazione di sè, o è fatta alla verità, o alla finzione. Nel primo caso è virtù; nel secondo, pazzia, colpa, sventura. L'uomo in quest'ultimo caso si rimane deluso e affaticato dalle sue illusioni, non altramente che quel sognatore che ha combattuto coll'ombre de' giganti tutta la notte.

(2) Tutto sta in sapere se il passionarsi è cieco sentimento, o guidato dal lume della verità. L'uomo è fatto per questa seconda maniera di passione, e non pel disordine e per la cieca brutalità della passione. I San-Simoniani all'incontro ci dicono che la verità non può aversi giammai; sicchè rimane la passione, senza il lume che la diriga.

(3) Tutte queste voci sono pressochè sinonime nella lingua san-simoniana. L'errore consiste sempre in credere i San-Simoniani, che l'uomo *inventi* oggetti nuovi, quasi creatore; al contrario egli non fa che *percepirli*, ed è la percezione la base di que' suoi interni lavori, che non s'appoggiano sul vano, e quindi che non lo ingannano. In somma l'uomo è dipendente da una realità, da un oggetto, dalla *verità*, a cui dee prestare i suoi omaggi, e a cui indarno il suo orgoglio tenta di sottrarsi, e d'imporre la legge a ciò da cui egli la riceve.

(4) *Doctrine de Saint-Simon, Première Année* (1829), 16 *Séance*.

somiglianti a terreno coperto di un tappeto di fiori odorosi? Non mirano a cessare le ingiurie de' profani dal capo de' divini benefattori della umanità? — Chi non sente in esse la lingua del serpente? Essi zelosi che i sublimi benefattori dell'uman genere non sieno vituperati e fatti segno d'odj e d'ingiurie? Le ingiurie, gli odj, non valgon meglio delle loro lodi? Pur troppo, l'odio e l'inginria, è serbato a' benefattori dell'uman genere! Dico quest'odio, che dal profondo del cuore de' bugiardi si riversa in parole imbellettate di amore: dico quest'ingiuria, così vile e così sacrilega, che risuona travestita di lode sui labbri degli ipocriti, allorchè converton i grandi e veramente divini miglioratori degli umani destini, in sognatori sublimi, in uomini illusi; e a cui per tutta lode riserbano una non comune, ma profonda illusione; allorchè convertono colui che dichiarano massimo fra questi esimii, voglio dire l'autore divino del Cristianesimo, in uomo puro e grande alla loro foggia, cioè in nomo da grande immaginazione agitato, ingannato, reso sublime ingannatore, provvedendo de' proprj inganni al bene dell'umanità, la qual ascende a perfezione per interminata scala d'inganni; allorchè finalmente pospongono l'Uomo-Dio a un lor sciaurato di San-Simone, e troppo più a sè medesimi, discepoli tanto più savj del lor maestro!! Se questo loro amore non è odio, e queste lor lodi non sono empie ingiurie, a cui le volterresche perdon la prova, quale altra ingiuria vi avrà, o di che ceffo sarà l'odio più viperino che si covi nelle triste spelonche del cuore umano?

Eccovi pertanto l'interno, o Signori, ed eccovi l'esterno del sistema di questi deliranti. L'interno suo è odio, ingiuria, scetticismo, ateismo; l'esterno è finzione di benevolenza, finzione di conciliazione, finzione di lode, finzione d'inspirazione, finzione di religione, finzione di non-finzione. Quello che distruggono in realtà, riedificano in menzogna; quello che bestemmiano, adorano; annientano il Dio vero, e il figlio del Dio vero, e ossequiano la divinità adorando le proprie illusioni, l'uomo, l'universa natura. In tal modo dimostrano patentissimo in sè quel secondo carattere di contraddizione, che segna e distingue le boriose opere dell'empietà in tutti i secoli, cioè « un ritorno continuo, involontario, alla tanto temuta e tanto fuggita divinità » (1).

(1) Un fatto che appartiene alla storia dell'umanità, è « il timore da cui

E veniamo al terzo, che è poi quello « di cadere che fanno i nemici di Dio dalla somma altezza nel profondo della viltà ». Forse avrete osservato questo carattere da voi medesimi in quello che fu toccato fin qui delle dottrine san-simoniane: da per tutto una perpetua congiunzione del sommo coll'imo, de' sensi più nobili co' sensi più abbietti. Come tutti gli altri empj, così anche questi non si appagano a meno, che uguagliandosi a Dio: ma poscia fanno di questo Dio tutto ciò che vogliono, e di tutto ciò che vogliono fanno Dio.

E vogliono dell'uomo primieramente fare un Dio, e il fanno quell'idolo mostruoso che vedeste; l'uomo nelle lor mani è veramente un re da burla, in tutto simile al pazzo che pretende di esser trattato da principe, e per tale tratta sè stesso, tuttochè sperimenti quotidianamente la sua potenza regale sì poca, ch'ella non basta a frenare i flagelli dell'aguzzino. Di poi la volontà dell'uomo pervertita e corrotta, smaniando di spingersi a Dio, toglie a dar nome di Dio a tutto ciò che le piace; e però dirige questa sua matta presunzione di divinizzare, non a quello che è più eccellente in sè stesso, ma agli oggetti che più la seducono e la passionano. Di che avviene, che sia tanto lungamente diverso ciò che dicono di deificare in astratte parole, da ciò che deificano in fatto. Nel mondo delle astrazioni, par che abbia un purissimo e altissimo oggetto il loro desiderio: venuti a determinarlo nel mondo delle realtà, ciò che vestono da Dio, è l'oggetto il più sozzo e il più ributtante. Al che fare presta loro comodità, per dirlo di nuovo, la natura della menzogna, che è duplice, cioè altro *dice*, e altro *fa*, per il che può farsi ogni azione vilissima da chi vuol mentire, e dopo ciò può anco appellarsi col nome di ogni cosa più nobile che aver ci possa; e sotto la coperta di questo nome, l'uomo può darsi qualsivoglia vanto più sfoggiato, e farne qualsivoglia millanteria.

Certo, dove distrutto è il vero Dio, l'idolo che si toglie, a cui darne il culto, non può essere che la creatura. E l'uomo ridotto a idolatrare la creatura, qualsivoglia creatura, è già abbrutito, mancipato, materializzato; non può esser altro il suo

sono investiti quelli che rinunziano a Dio ». Noi n'abbiamo parlato nel Libro II del « Saggio sulla Speranza ».

Dio reale, che materia, e per dirlo con parola propria, carne (1); conciossiachè non gli resta altro bene reale, che pur quello che egli sente, vede e palpa; e se la *realità*, come dicea, è un supremo indispensabil bisogno dell'uomo, fia maraviglia che, unitamente al vanto di pareggiarsi a Dio in nobiltà, i figliuoli degli uomini s'ingolfino nella sensualità più che animalesca?

Della rinunzia al Cristianesimo i San-Simoniani danno questa ragione, ch'egli fa guerra alla *carne:* udite bene! e però ch'egli non è più accomodato ad un mondo sì fattamente venuto innanzi nella sua perfezione, che non gli è più sostenibile una dottrina sì rozza e vetusta, la quale vuol la carne sottoporre allo spirito! E per essi il tipo, il mirabile tipo di quella potenza dell'uomo che chiamano divina, e a cui attribuiscono tante maraviglie; chè con essa sola l'uomo ha fatte tutte le cose belle e grandi in sulla terra, e non ne ha fatta pur una di triste; indovinate, o Signori, qual sarà dunque? Non ricusano di nominarcelo col proprio suo nome i sapienti di cui favelliamo! udiamolo dalla bocca de' novelli inspirati:

« Le femmine », non muto verbo a' lor detti, « le femmine « sono il tipo di questa potenza simpatica che eccitò da prin- « cipio l'orrore pe' sacrifizj umani, che ruppe più tardi le ca- « tene dello schiavo, e pronunziò in fine questa parola su- « blime, filantropia » (2). Non udite i figliuoli degli uomini sempre gli stessi, non vedete la dea Ragione del 1790?

Il capo della famiglia san-simoniana (3), nell'udienza de' 28 agosto 1832, disse che la femmina era schiava, e che egli non aveva altra mira che di renderla libera. » L'affrancamento « delle femmine, così egli a' giudici, è stato il solo pensiero del

---

(1) S. Giustino mostra quanto fosse degna di riso la presunzione che aveau gl'idolatri di fabbricarsi gli Dei colle loro mani, osservando che quegli artefici, i quali si arrogavano di dare la natura divina, natura santissima, alle pietre, al legno, a' metalli, s'insozzavano nelle libidini colle donne che lavoravan con essi nelle officine a fabbricare quelle deità (*Apol.* L. 12). Che cosa può averci di più strano, che il veder degli uomini così immondi e terreni, spacciarsi per autori di ciò che v'ha di più mondo e celeste, e infangarsi nelle nefandità più obbrobriose in quel tempo appunto che danno opera a fabbricare gl'Iddii!

(2) *Doctrine de Saint-Simon, Première Année, Introduction.*

(3) M. Enfantin.

« padre (1), e tutta la sua vita vi sarà impiegata. Egli fa sapere « che ha missione di rivelare a tutti gli uomini la loro ignoranza, la loro ingiustizia relativamente alla femmina ».

Ma in che consiste questa schiavitù della femmina? in che questa ignoranza e ingiustizia di tutti gli uomini verso lei, che il solo sapiente e solo giusto padre della famiglia san-simoniana ha missione di rivelare al mondo intero?

Io mi vorrei coprire il volto di vergogna in servigio del signor Enfantin e de' suoi seguaci: io vorrei tacermi di sì fatte turpezze, se al dì d'oggi non fossero troppo pubbliche a poterle dissimulare e seppellire in eterna dimenticanza. La schiavitù della donna di cui si parla, consiste massimamente nel vincolo e nelle sante leggi del matrimonio; tale è il giogo insopportabile di cui vogliono alleviare la donna! tale è l'idea della libertà che hanno questi settarj!

Povera la femmina libera!

Essi non hanno alcuna verecondia a paragonarcela « a un « banchetto *divino* (2), che aumenta in magnificenza a ragione « del numero e della qualità de' convitati (3)! »

Ma in questo caso, la libertà appartiene ella al banchetto, ovvero a' convitati che in gran numero e con avide brame assidono al banchetto e ne divorano le vivande? Non è il banchetto tanto meno libero, quanto in maggior numero e con maggior libertà i convitati gli danno l'assalto? Non è il banchetto tanto più presto sparecchiato, distrutto? O la femmina libera è ella la moglie del Levita a questi nuovi Gabaoniti? Dunque non la libertà della donna, ma intendono procacciare la libertà di sè relativamente alla donna; a quel modo che non la libertà di una fortezza cercano gli assalitori, ma per sè il libero possesso di quella, e per questo motivo ne vogliono rotte le mura, e atterrate le porte: chè sarebbe pur nuovo a credere,

---

(1) Questo è il nome che dà a sè stesso M. Enfantin come capo di quella società, la qual si considera come una *famiglia*. In questo nome di *padre* e di *famiglia*, nel senso san-simoniano, si tratta solo di una famiglia di affetto, o di una famiglia di consanguinità e di affinità? E qual famiglia senza matrimonio? — Io non so quanto possa essere, e sia stata feconda la paternità del signor Enfantin!

(2) Ecco a che riducono il divino!

(3) V. *le Globe.*

che alla fortezza cominciasse una felice libertà, quando ella ha cessato d'avere baluardi, e porte e fossati (1).

---

(1) I nostri filosofi non respirano se non pel desiderio di accrescere la dignità delle donne. Ma, ed hanno la potenza e la saviezza necessaria a tant'opera, come presumono? Sarà facile a deciderlo, quando si osservi che i mezzi ch'essi propongono sono direttamente opposti al fine che si prefiggono. La poligamia, più ancora, la poliandria, sopra tutto la comunità delle femmine, conduce al loro ultimo avvilimento e degradazione. E in generale, qualunque allargamento che si faccia alle sante leggi imposte al matrimonio dal Cristianesimo, non è che un passo verso il decadimento del sesso muliebre. Ella è cosa fuor di controversia, che il Cristianesimo nobilitò lo stato delle donne. Chi ne dubitasse, non avrebbe che a fare il confronto fra la condizione delle donne avanti e dopo il Cristianesimo. Or, se alcuno si crede chiamato a riformare il mondo, non dovrebbe costui esaminar prima l'esito, e gli spedienti usati da' precedenti riformatori? I San-Simoniani nulla di questo; essi si smarriscono in teorie immaginarie, senz'alcun appoggio in su' fatti. E pure i fatti all'uopo nostro sono luminosi, universali: ciò che dimostra il confronto fra la condizione delle femmine avanti e dopo Cristo, lo dimostra in egual modo il confronto fra que' luoghi dove presentemente non è ancora introdotto il Cristianesimo, e quelli dove esso è introdotto. Lo stesso signor Claudio Buchanan, nelle sue ricerche sull'Asia (*Christian Researches in Asia etc. by the R. Claudius Buchanan* DD. Londres 1812, p. 56), fa questa osservazione, che « in tutti i paesi ne' quali non regna il « Cristianesimo, si osserva una certa tendenza alla degradazione delle fem« mine ». Il fatto adunque è innegabile, egli comparisce nell'antichità come ne' tempi moderni, ed il fatto è questo, che « il Cristianesimo non propose già delle teorie vane, ma seppe trovare e dare al mondo de' mezzi possenti a nobilitare il sesso femminile, i quali di fatto il sollevarono dall'avvilimento, e lo nobilitarono da per tutto ove egli entrò ». Ciò posto, veggiamo quali furono questi mezzi così bene scelti e così efficaci, di un effetto così immanchevole. Furon due: 1.° le castissime leggi colle quali il Cristianesimo regolò l'unione fra' due sessi; 2.° l'avere innalzato il matrimonio alla dignità di sacramento. A riscontro di questi due mezzi, la virtù de' quali fu provata in tanti secoli e in tanti luoghi, mettiamo or quelli che vengono proponendo i San-Simoniani, e veggiamo s'essi vadano d'accordo, s'essi aggiungano un rinforzo ai mezzi sicuri e certi del Cristianesimo. Dirittamente l'opposto. In quanto al primo mezzo, i San-Simoniani propongono di rallargare, di distruggere le sante leggi alle quali il Cristianesimo sottomise l'unione de' due sessi. Da contrarie cause non si avranno contrarj effetti? E se quelle leggi hanno formato e munito il decoro e l'onore del sesso più debole, qual dubbio che l'abolizione di quelle leggi, l'introduzione d'una legislazione contraria, rovescerebbe di bel nuovo quel sesso nell'abbiezione e nella conseguente oppressione? I San-Simoniani adunque propongono di tor via dal mondo quel primo mezzo col quale la donna fu

Nè vi paja però di trovare una novella dottrina in un sì strano concetto della libertà degli uomini. I figliuoli degli uomini, inspirati da uno stesso spirito sempre, e mossi secondo una stessa legge, è uopo che ricadano nelle stesse idee.

Rammentate ove collocarono la libertà i celebri Adamiti nel secondo secolo della Chiesa; rammentate in che la facevano consistere i Piccardi nel secolo duodecimo, e nel decimosesto i nuovi Adamiti di Amsterdam; e voi vedrete assai facilmente, come il loro concetto della libertà (1) non differiva punto da quello che ci presentano i San-Simoniani del secolo decimonono. Tutte queste famiglie di umani sapienti magnificavano l'uomo, per l'unica ragione ch'essi erano uomini; non volevano rico-

---

nobilitata, e così resa *libera*, perocchè la femmina avvilita è necessariamente schiava. Che fanno poi del secondo mezzo?

Non possono nè pur concepirlo; poichè a concepirlo si richiede la fede cristiana, a cui essi hanno solennemente rinunciato. Come il primo mezzo usato dal Cristianesimo a nobilitar la donna, fu una sublime *legislazione morale;* così il secondo mezzo fu una ancor più sublime *operazione divina*. Il Cattolicismo insegna, che nel matrimonio cristiano, essendo egli un sacramento, entra Dio stesso, colla sua intima operazione a nobilitare l'anime degli sposi; ed a questa operazione principalmente è dovuta la purità del matrimonio, e il rispetto con cui ambo gli sposi cristiani si risguardano e si trattano. Però un grand'uomo parlava secondo lo spirito della Chiesa, quando affermava che « la degradazione della femmina non può essere « ristorata, se non da un principio soprannaturale »: e soggiungeva, che « la donna cristiana è veramente un essere SOPRANNATURALE; poichè ella fu « sollevata, e mantenuta dal Cristianesimo in uno stato che non le è natu- « rale » (De Maistre, *Du Pape*, L. III, II); parole profonde! che noi rechiamo di tanto maggior grado, quanto elle sono di un autore dalle cui sentenze non di rado noi ci scostiamo. Ora qui non cade dimandare se i San-Simoniani s'attengono a questo secondo mezzo: essi considerano il Cattolicismo per la religione del medio evo. Che hanno da sostituire? De' nuovi sacramenti non mancan loro: essi profanano prima la santità delle nozze, e poscia a quella loro invereconda profanazione danno nome di sacro rito, e impongono agli uomini che per tale debban riceverla docili, ubbidienti!!

(1) « Era uno de' grandi principj de' Piccardi questo, ch'essi soli in « tutto il mondo fossero liberi; gli altri tutti schiavi, e principalmente « quando tenevano nascoste le parti che l'onestà non permette di nomi- « nare. Egli è questo che volevano accennare quelle donne piccarde fatte « metter prigioni da un signore di Boemia, dicendo, che quelli i quali si « vestono, non dovevano riputarsi per uomini *liberi* » (Ermant, *Storia delle Eresie*).

nosoere le conseguenze del peccato originale dopo Gesù Cristo, al qnale almeno attribuivano l'onore di averle del tutto annientate. Tali conseguenze, dicon essi, torrebbero all'uomo la sua naturale libertà; e la credenza di esse è quella che il fa usare delle precauzioni che lo costringono e impicci oliscono, precanzioni le quali furono inventate da' sacerdoti o per superstizione o per interesse. Quindi que' settarj si presentavano al mondo come sapienti venuti a illuminarlo e francarlo da una tale servitù, distruggendo que' ceppi molesti posti sciaguratamente all'umana libertà. E questi ceppi, essi dicevano essere, come voi sapete, le vestimenta, e il vincolo e le leggi del matrimonio! Però quegl'imperterriti liberali se n'andavano ignudi; e abborrivano i sacri nodi maritali, siccome alieni dallo stato, in cui essi affermavano di trovarsi, dell'innocenza. A udirli, essi facevano tornare in terra il paradiso, e cangiavano gli uomini in altrettanti Adami, le donne in altrettante Eve senza rossore. Vero è, che s. Epifanio denomina caverna o spelonca di mostri quel luogo delle loro assemblee, che essi paradiso denominavano. Piccardo poi, l'autore de' Piccardi, affermava esser egli il figliuolo di Dio, e l'Adamo novello spedito da Dio per insegnare al mondo cieco la legge di natura (1).

Non è egli questo medesimo vanto che si danno oggidì i nuovi settarj? non è la stessa idea di libertà? A che altro mirano, se non a torre i ceppi che mette il matrimonio all'incontinenza? che altro vantano, se non di rendere il mondo un paradiso? e per avventura quel di Maometto? Io recherò più abbasso questa loro audace promessa colle proprie lor parole: intanto però proseguiamo qui a scandagliare il lezzo vile in cui si figge la superbia di questi novelli Gnostici.

Udite com'essi vi descrivono la loro religione, e la natura del nuovo sacerdozio, che dee alto innalzarsi sopra il sacerdozio cristiano, e farsi santo più di lui, più di lui durevole e reverendo.

« Il prete e la pretessa, dicono, esercitano il loro ministero « con tutta la potenza della loro beltà. Conciossiachè il sa« cerdozio dell'avvenire non mortifica la sua carne, e non vela « la sua faccia, non si cuopre di cenere, e non si strazia il

(1) Questa, secondo lui, consisteva ne' due precetti, della comunità delle donne, e della perfetta nudità del corpo.

« corpo a colpi di disciplina: egli è bello, egli è saggio, egli « è buono » (1).

Poteva Iddio cavarsi una vendetta più piccante di questi suoi inimici, che col far loro uscire di bocca somiglianti confessioni? — Io, a dir vero, non ho veduti gli apostoli, i sacerdoti per eccellenza di questa nuova religione; ma penso che debbano essere gli uomini più belli che si sieno veduti nell'universo! penso almeno ch'essi debbano tenersi per tali, sotto pena di venir deposti immediatamente dal loro sommo sacerdozio, o messi in un ordine inferiore! se tali non fossero, a che la loro sapienza, a che la loro bontà, quando il nuovo sacerdozio esercita il suo ministero colla potenza della bellezza? e a che tanti loro libri, dove mancano le effigie de' loro volti? oh! gran dimenticanza commisero a non ritrarre agli occhi de' leggitori la venustà de' loro incantevoli lineamenti! E da vero, che questi sempre giovani, sempre sani sacerdoti vogliono acquistarsi la confidenza de' popoli, forniti siccome sono di tante grazie, e professando di non mortificare la loro carne! Ma essi però sanno fare anco i modesti e i pudici, se loro aggrada e conviene, e udite in che modo. « La coppia sacer« dotale conosce tutto l'incanto della decenza e del pudore, ma « conosce altresì tutta la grazia dell'abbandono e della voluttà. « Essa impone l'impero dell'amor suo a degli esseri avventu« rosi, che de' sensi bruciauti fanno sgarrare, e riceve da essi « l'omaggio di una misteriosa e pudica tenerezza » (2).

E questa pudica tenerezza lasciamola pure avvolta nel suo misterio.

Più tosto contentiamoci di osservare la fratellanza de' presenti settarj con quelli che altre volte si chiamarono *Artotiriti* o *Pepuziani*, ma che erano veri San-Simoniani del secondo secolo della Chiesa. Anch'essi sostenevano essere ingiustizia il tenere le donne sotto agli uomini, a cui elle erano uguali; e le consecravano vescove e sacerdotesse. Montano era stato il primo autore di questa dottrina, dedotta dalle profezie di Priscilla e Massimilla, che meretricavano e profeteggiavano ad un tempo, esercitando il loro ministero con tutta la

(1) V. *le Globe*.
(2) V. *le Globe*.

potenza della bellezza (1)! Egli è adunque lo stesso principio, lo stesso movente, quello de' San-Simoniani, e quello che operò in tutti gli antichi empj uguali cause e uguali effetti: causa, l'abbandono di Dio; effetto, l'esaltazione, la consacrazione, la deificazione della carne.

Una nuova forma però di questa antica deificazione della carne, parmi quella che usano i San-Simoniani, quando dicono di andar cercando non pur la femmina libera, ma la femmina *messia*. Il loro capo, nell'udienza sopraccitata de' 28 agosto, dove fu condannato egli e la sua setta come rei di oltraggio alla pubblica morale, non dubitò di dire « ch' egli credeva essere « il precursore di questa femmina-messia, come s. Giovanni è « stato di Gesù! »

Io non conosco, che il reprobo senso a cui sono abbandonati i figliuoli degli uomini, abbia loro suggerito nulla che sia materialmente uguale a questo, di aspettare un messia-femmina. Ma veggo bene ad un tempo, che un pensiero formalmente uguale al surriferito giace in tutte le storie della empietà. L'ugnaglianza del pensiero sta sempre in congiungere in uno quanto vi ha di più sozzo, con quanto vi ha di più puro e sublime; cioè veggo, che fin da quel primo tempo in cui comparve l'eresia sulla terra, mediante un uomo che avea anch'egli nome Simone, incontanente si manifestò un tal fenomeno. È noto, che il celebre mago, perduto nell'amore di una baldracca comperata al bordello, non s'avvilì o confuse di tanto suo obbrobrio, ma dal fracidume rizzò il collo vie più duro e protervo, si deificò, spacciando sè stesso per l'Iddio onnipotente, e partecipando la deità a quella sua Elena, ch'egli

(1) Altre volte sembrò al mondo un po' strano questo modo di esercitare il profetico ministero; e un autore di quel tempo obbiettava a Montano la vita molle e voluttuosa delle due profetesse, come un non so che di ripugnante allo spirito di profezia: *Dic mihi*, diceva egli, *Propheta ne comam coloribus tingit? Propheta ne sumptuose et vestitu splendido ornatus incedit? Propheta ne tabulis et tesseris ludit? Propheta ne foenus exercet? Ista vero mihi fateantur, et dicant, utrum liceat usurpare, an contra. Ego certe haec apud illas factitata perfacile ostendam* (Apollonius, apud Eusebium, Hist. Eccl. V, xvii). I San-Simoniani rispondono: « i profeti antichi non facevano tutto questo, ma i nostri moderni hanno fatto del progresso, perchè fanno tutto questo! » Non so se il mondo passerà loro per buona una tale risposta.

mostrava a' popoli siccome la prima concezione della sua mente divina. È qui una singolare analogia co' nuovi San-Simoniani; che questi nominano la femmina-messia che vanno cercando, anche col titolo di femmina-madre (1): e l'antico Simone onorava di questo nome la da lui mal comperata femmina, e insegnava ch'essa « era la *madre* di tutte le cose, per la « quale egli avea concepito nella sua mente gli angeli, i quali « poscia crearono il mondo ».

Nel secondo secolo della Chiesa, il fenomeno stesso ricomparisce negli Osceni, a' quali la corruzione del cuore inspirò di mantenere, che lo Spirito santo fosse una donna. Più secoli appresso, le celebre Guglielmetta di Boemia fu dichiarata da' suoi discepoli il santo Spirito incarnato. Egli è noto parimente di quai nomi decorava le sue dissolutezze quel Marco, collega di Valentino (2), contro cui scrisse s. Ireneo e altri padri, e che virtù divina attribuiva alle medesime: è noto in che maniera egli dava ad intendere alle donne di comunicar loro lo Spirito santo e renderle profetesse; anch'egli, san-simoniano al paro dei moderni, volea che le sue profetesse possedessero la bellezza, e, se gli riusciva, anche la ricchezza.

Nulla è da stupirsi che l'uomo, tanto infermo e debole, soggiaccia alla prepotenza de' suoi istinti animali. Ciò che dee recar maraviglia si è, che il suo cadere prostrato e avvilito sotto l'appetito animalesco, lungi dall'umiliarlo, eriga il suo orgoglio e il renda fino furente. Egli è osservazione costante, che la dissolutezza più rotta, praticata di proposito e quasi in pruova, lungi dall'addolcire i costumi degli uomini, gli inferocisce (3) e gli approssima alla salvatichezza. I principi più

---

(1) Come hanno il padre nel signor Enfantin, così cercan la *madre*, che loro ancor manca.

(2) La sua setta fu nominata de' Marcossiani.

(3) Ella non è mica la donna pudica quella che nella satira VI di Giovenale comanda al marito di far crucifiggere il servo; e dicendole il marito, che il servo non avea commessa colpa da ciò, e che la vita di un uomo dovevasi rispettare, la donna tratta da pazzo il marito, e ricusa di riconoscere il servo per uomo, petulantemente soggiungendo:

O demens! ita servus homo est? nil fecerit, esto;
Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

Tale è il linguaggio della femmina *libera!* Sono queste le femmine che hanno fatto rompere le catene dello schiavo, e pronunciare la prima volta il nome « filantropia »?

crudeli furono anche i più dissoluti, e Venere con ragione si finse amica di Marte. Ma se la ferocia, la baldanza e l'orgoglio umano s'irrita nelle furiose libidini, dove s'acceca l'intelletto; il grado però ultimo e più sfrenato di quest'orgoglio si mostra quando esso osa, fino a dire a sè stesso e altrui una sì sformata menzogna, quale è quella che ragioniamo, per la quale le più vili e spregevoli cose cangia nelle cose più nobili e riverite, le innalza fino al cielo, e loro dà il culto, loro attribuisce i pregi della divinità. Nulla a dir vero v'ebbe al mondo di più ridicolo di que' fanatici che volevano vedere la luce taboritica nel proprio umbilico, che colla testa abbassata sul ventre stavano contemplandosi da mane a sera (1). Ma dove sta qui la loro pazzia, se non solamente nella sproporzione manifesta fra il mezzo e il fine? il fine sì nobile qual è la contemplazione di quella luce, e il mezzo sì misero qual è il guardarsi nell'umbilico? E pure essi, nè più nè meno, facevano quello che fecero tutti gli empj e i settarj, e che fanno i nostri San-Simoniani. L'uomo, creato per esser *felice*, senza Dio, va cercando di essere tale nelle voluttà; ma l'uomo ha un uguale bisogno di essere *grande*, e nelle voluttà di natura sua impiccolisce e si perde. Che gli resta, se non di illudersi coll'ingrandire egli medesimo colla sua immaginazione la voluttà de' sensi, fingendo che in essa sia dentro nascosta una grandezza e nobiltà, che è appunto tutto l'opposto di essa voluttà? Di questo principio nacquero quelle tante e sì strane invenzioni, colle quali gli uomini cercarono di conciliare la sfrenatezza delle passioni colla conservazione della nobiltà e della dignità. Il più discreto di questi mezzi fu quello di spacciarsi impeccabili, proprio de' Quietisti di tutti i tempi; col qual mezzo le dissoluzioni non tornano a loro disdoro, perocchè cessano dall'esser peccato, dacchè quelli che le commettono sono impeccabil (2)! Altri più audaci le cangiarono

---

(1) Detti perciò *Umbilicali*, o anco *Taboritici*.

(2) S. Girolamo, parlando de' Messaliani del IV secolo (*Praef. in Ep. ad Ephes.*), dice che questi eretici affermavano poter l'uomo pervenire alla perfezione della virtù e della scienza, non pure a tale da somigliarsi alla divinità, ma da uguagliarlesi al tutto: *Eritis sicut dii.* Giunto a questo punto, egli poteva abbandonarsi ad ogni dissoluzione, perchè era perfetto, impeccabile! Immersi in tutte le nefandezze, davano a sè stessi il titolo di

in virtù, come quelli che si denominarono Amauri, concedendo gli sfoghi brutali a titolo di carità (1). Più su montano quelli che non pure fecero virtù le lascivie, ma obbligazioni morali, perchè, dicevano, essendo opposte alla legge di Mosè, che è abrogata e cattiva, valgono mirabilmente ad opporsi al male (2). Un altro gradino ascendevano i Manichei, i quali, dopo aver ben declamato contro la carne e la generazione, come venienti dal principio cattivo, mescevano poi le matte lussurie ai loro sacri riti e religiosi esercizj. Ma in cima della scala ci si mostrano i discepoli di Quintino, che era un sarto di Piccardia, e di San-Simone, i quali a dirittura divinizzano l'uomo, e però le opere tutte dell'uomo, anche le più nefande, dichiarano essere opere di Dio stesso.

Vedete se può avervi una consentaneità maggiore fra le dottrine de' primi, e quelle de' secondi.

I discepoli del sarto erano una setta di liberali (3), cioè di

---

uomini spirituali! Tale è la grossa contraddizione a cui Iddio condanna i suoi nemici! — Nel secolo XIV, i Turpilini parimente insegnavano, che giunto l'uomo alla perfezione, aveva acquistata una *libertà* di spirito che il francava dal giogo della legge divina, e poteva allora abbandonarsi ad ogni sfrenatezza. Essi erano in questo stato di perfezione e di libertà, come è ben naturale a credere: indi veniva il cinismo de' loro costumi senza modo. — Gli Anabattisti, nel secolo seguente, affine di arrivare allo stesso scopo di potersi convolgere nelle voluttà e non sentire il peso dell'avvilimento che portano seco, immaginarono un altro sistema, quello di magnificare la redenzione di Cristo, dicendo che per essa s'era levata dall'uomo anche ogni rea concupiscenza: quindi le nudità loro e le loro turpezze. Nello stesso tempo tali uomini asserivano d'essere in comunicazione con Dio; taluno si spacciava per Elia, tale per figlio di Dio, tal altro per suo nipote. — Troppo sono noti i Quietisti del secolo XVII.

(1) Anche nel secolo XII, Tanchelino persuadeva essere opere buone e sante le sue dissolutezze. Due secoli dopo, comparve il celebre Dulcino. Questi, al paro de' San-Simoniani, predicava il regno di Cristo esser finito: cominciava il regno dello Spirito santo, ed egli era venuto ad annunziarlo al mondo. Il nuovo regno era un regno di carità, d'amore, di fratellanza universale: tutto dovea esser comune, anco le mogli. Passarono cinque secoli, e il regno di Cristo sussiste. E tuttavia i San-Simoniani ora ci ripetono le stesse cose dello sciagurato Novarese, nulla ammaestrati dalla sorte infelice delle sue dottrine e delle sue imposture!

(2) Questa infame setta del secondo secolo della Chiesa ebbe nome degli *Antitatti*.

(3) Questa setta si chiamò de' *Libertini*.

quelli che si davano il vanto di restituire all'uomo la sua libertà; e ciò sono anco i San-Simoniani. La libertà, per quelli, era, che all'uomo fosse lecito qualunque cosa senza eccezione alcuna; ed i San-Simoniani appunto per questo maledicono le restrizioni che mette all'uomo il matrimonio (1).

Secondo i primi, non v'ha che un solo spirito, il quale è lo spirito di Dio, che penetra tutte le creature; l'anime umane non sono che questo spirito divino. Qui l'uomo è pienamente divinizzato. Conseguenza di ciò era, per essi, che tutte le operazioni umane, di qualunque maniera si fossero, dovevano essere opere di Dio. E non è questo appunto il dogma fondamentale de' San-Simoniani, i quali divinizzano l'umana natura, e poscia considerano tutte le stravaganze e le iniquità che macchiarono la terra, come altrettante manifestazioni di una attività divina, come altrettanti fenomeni di una facoltà maravigliosa, di una natura misteriosa, che chiamano il loro gran Dio?

E di un tale sistema non debbono cavare i San-Simoniani

---

(1) Non sarà inutile toccare un'altra analogia de' San-Simoniani moderni coi loro innumerabili compagni vivuti in altri secoli.

Questo si è il lor comune impegno, di trovare un sistema, nel quale potessero attribuire a sè stessi la lode di uomini *casti*, soddisfacendo a tutte le voglie della lor carne; e dare quasi per ripicco il nome di uomini impuri e incontinenti ai casti. In questo fatto si distinsero quelli che nel II secolo si fecero chiamare Eocratiti, o contioeoti, quasi fossero i soli uomini forniti di continenza, ed era la loro una continenza la più smaccata. Nel secolo XII, de' settarj si appellarono *apostolici*, e sotto la vanità di questo nome da una parte condannavano il matrimonio, dall'altra giustificavano tutti i piaceri. I discepoli di Gualtiero Lolardo, due secoli dopo, medesimamente vituperavano quelli che osservavano le leggi di un casto connubio, e d'ogni altra sporcizia lordavano sè medesimi. Ora sentiamo come un apostolo di San-Simone commenda sè stesso quale uomo osservatore di castità, vituperando i legittimamente congiogati. Questi è il sig. Duveyrier, che, nel processo fatto alla setta in Parigi, rispondendo sconciamente alle interrogazioni de' giudici, fu minacciato che gli si darebbe un avvocato a far sue difese. Egli prese a dire: *Un avocat! Mais en trouverez-vous qui puisse me défendre? Les voilà tous; je leur ai parlé avant l'audience, et je leur ai dit: Vous ne pouvez me défendre, moi; homme essentiellement religieux et moral, moi, homme chaste! car depuis six mois je vis dans le célibat le plus absolu, comme tous mes frères, tandis que vous, vous vivez tous dans l'adultère et la prostitution! Ils ont baissé la tête, et n'ont pas répondu.* Non si può andare più in là: queste parole fanno conoscere l'uomo più che una lunga serie di fatti comuni.

quelle conseguenze medesime che già ne trassero i loro predecessori del secolo XVI? cioè, che, se tutte le operazioni umane debbono attribuirsi a una natura divina, dunque è stolto l'uomo che si lascia sturbare dalla coscienza di qualsivoglia misfatto; dunque egli dee seguitare tutti i suoi istinti e le sue inclinazioni, e così ridursi allo stato innocente, simile a quel de' fanciulli che non altro seguitano che il sentimento: e con diritta deduzione affermavano, che tale è la vocazione nella quale dice di doversi permanere l'apostolo san Paolo. Uguali conseguenze da uguali principj.

I discepoli del sarto non ammettevano alcun luogo oltre il limitare di questa vita: dicevano non meno il paradiso che l'inferno esser trovati della *immaginazione* degli uomini. Anche i San-Simoniani reputano le religioni intere a questa facoltà, sì portentosa nelle lor mani: anch'essi non dissimulano che i loro pensieri e gli affetti sono tutti nella vita presente racchiusi, e però, che le loro generose emozioni non si stendono oltre il sepolcro. La inutile lapide che cuopre le loro fracide ossa, cuopre ancora tutta la loro sapienza. E tuttavia pare ad essi che il loro spirito abbia pure una grande destinazione, sebbene assimilato alla carne corruttibile!

Quegli antichi settarj oltracciò promettevano di convertire la terra, in virtù di loro dottrine, in un paradiso terrestre. E i San-Simoniani si tengono così sicuro nelle mani il mondo sensibile, oggetto di loro immense promesse, da doverne fare che loro meglio n'aggrada; e vi assicurano, che tale e tanta è l'umana potenza su di lui, da potervelo, in virtù della dottrina che insegnano, cangiare in un terreno paradiso (1); di che essi traggono, tutti gioviali, ampia materia a ridere e schernire il povero Cristianesimo, il quale di ciò fare finora non fu capace, anzi confessò e dichiarò non dover esser il mondo presente che un luogo di esilio e una valle di guai. Udiamoli anco su questo: « La religione del Cristo avea una grand'o-

(1) I settarj ed i filosofi hanno sempre fatte le più larghe promesse a quelli che li seguitassero; di che scrivea sant'Agostino: *Fuerunt ergo quidam philosophi — suam sapientiam buccis crepantibus ventilantes; qui etiam dicere auderent hominibus: Nos sequimini, sectam nostram tenete, si vultis beate vivere. Sed non intrabant per ostium: perdere volebant, mactare et occidere.* In Jo. Tract. XLV, 3.

« pera a compire in sulla terra; ell'era destinata all'abolizione
« della schiavitù (1), a distruggere le istituzioni guerriere sotto
« le quali gemeva l'immensa maggioranza della specie umana.
« Oggidì lo schiavo è sciolto da' suoi ferri, i barbari sono in-
« civiliti (2), la terra ha cessato di esser per molti un luogo
« di esilio. Tutti *vogliono* (3) ch'ella cessi di essere per essi
« una valle di lagrime, ch'ella sia loro una terra promessa. Il
« Cristianesimo è impotente a soddisfare a questo voto: la sua
« missione è terminata » (4). E ancora: « La società, dicon
« essi ai Cristiani, ributta il vostro Dio, perchè attiva e dotta,
« ella vuol godere delle ricchezze di questo mondo, dei frutti
« di questa terra che ella abbellisce ciascun giorno co' suoi
« travagli » (5). Cieca audacia de' poveri mortali! i quali, come
invisibili atomi di polvere nuotanti in uno universo indefinito,
credono nondimeno che da essi prenda la legge esso universo
timido e ubbidiente! e in mezzo a forze spaventevoli e inflessibili, minutissimi e presuntuosissimi insetti, più tenui di quelli
de' panni soppressati dal mangano o dal cilindro, attribuiscono
però a sè soli, alle sole proprie forze e industrie i doni della
immensa natura, della esuberante provvidenza!

Intanto egli si pare assai chiaro, come un'avidità, o più
tosto un cieco furore de' beni della terra muove costoro, come
mosse tutti i loro predecessori; e da questa cieca cupidigia
son tratti a rinunziare al Dio eterno, e sostituirgli un Dio terreno, un Dio di carne, un Dio fumante di orgoglio; e nella
potenza di questo nuovo Dio, tutto ripromettono a sè stessi,
tutto a' loro simili.

---

(1) Se di sopra hanno attribuito alle femmine questi grandi miglioramenti dell'umana società, e qui al Cristianesimo, il lettore non faccia caso della contraddizione. Il pretendere che i sostenitori di tale dottrina non si contraddicano, è un'indiscrezione, perchè è un pretendere l'impossibile.

(2) Questo parlare mostra la miopía de' nostri sofisti. Sono più ancora i popoli barbari sulla terra, che non i civili. In altro senso, i barbari sono per tutto, anche in mezzo di noi!

(3) Bastasse il volerlo! Pure gli uomini non possono nè pure d'accordo volerlo. Tanto sono impotenti, tanto cattivi!

(4) V. *le Globe*.

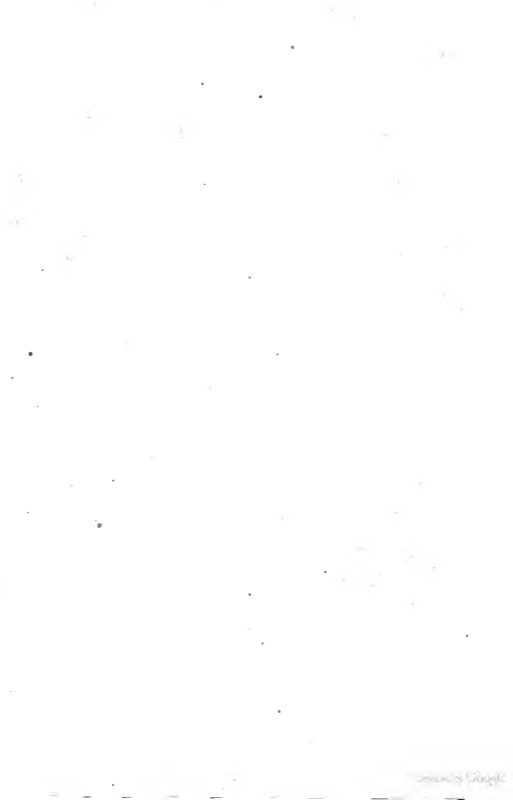
(5) V. *le Globe*.

« La nostra dottrina, soggiungono, NOI NON NE DUBITIAMO PUNTO,
« dominerà l'avvenire più completamente che le credenze del-
« l'antichità non abbiano dominato i loro tempi, più comple-
« tamente che il Cattolicismo non dominò il medio evo. Po-
« tente assai più che non le dottrine che l'hanno preceduta, la
« sua azione benefica si stenderà sopra tutti i punti del globo.
« — Noi chiamiamo l'umanità ad una vita novella; noi diman-
« diamo agli uomini divisi, isolati, lottanti, se non è venuto il mo-
« mento di scoprire un nuovo circolo d'affezione, di dottrina e di
« attività, che debba unirli, farli procedere in pace, con ordine ed
« amore, verso una comune destinazione, e dare alla società, al
« globo stesso, al mondo tutto intero un carattere d'unione, di
« saviezza e vaghezza, che faccia succedere l'inno di grazia ai
« gridi della disperazione che oggidì (1) il genio spande d'intor-
« no (2) ». Tale è il mondo nuovo di questi avventurosi filosofi! peccato che sia futuro! In esso, in questo nuovo ed unico paradiso della immaginazione san-simoniana, essi accolgono liberalmente tutti gli uomini, come udiste, tutto ciò che è umano; perocchè l'ira loro non fumeggia che contro Dio; non voglion distrugger che questo; e non sono gloriosi che di ribattere la parola di Cristo, che disse: « Molti sono i vocati, e pochi gli « eletti », e d'intuonare una parola migliore, dicendo, « che tutti saranno i chiamati, e tutti gli eletti » (3).

Questa voce non è di profeti che annunziano sventura; è di quelli che non profeteggiano se non solo, e sempre, e tutto prosperità. E gli uomini sono pur sempre vaghi di essere adulati, lusingati, traditi; gl'impostori lo sanno, e se ne approfittano astutamente.

Intanto merita di osservarsi anche qui, che il tuono profetico e inspirato è anch'esso una di quelle imitazioni sacre agli empj comuni, i quali negando fede ai profeti veri, eruttano perpetui vaticinj. E per quantunque volte le loro parole insensate sieno disperse dal vento, mai però non ristanno, e pronunciano, gli ebrii! nuovi oracoli sull'avvenire, e vendono nuove

(1) Si allude alla poesia di Lord Byron.
(2) *Doctrine de Saint-Simon, Première Année*, 1 *Séance*.
(3) V. *le Globe*.

speranze, e assai vanno contenti di vivere di dì in dì, e di sostenersi col cibo amaro e affaticato di un'aspettazione prolungata pel bujo di un avvenire lento ed interminabile! Ma egli è ora oggimai, o Signori, che cessando io di parlare su questa recente *forma* che veste il sentimento dell' empietà sotto il nome di San-Simonianismo, lasci voi ad udire un discorso migliore del mio, quello delle vostre stesse meditazioni.

LETTERE

I (*).

All'Ab. De La Mennais, *a Torino, sul suo sistema intorno al criterio della certezza.*

Mio illnstre amico,

Dall'Ossola, 19 giugno 1828.

Da voi incoraggiato, io non ho dubitato di proporvi qualche osservazione sulla dottrina del *senso comune*, con qnel rispetto e con qnella ingenuità che era dovuta alle doti della vostra mente ed a quelle del vostro cuore; e a voi parve utile che quanto io dissi a voce si discutesse insieme in un commercio di lettere, che l'amore urgente della verità mi mnove ad aprire senza ritardo.

Se v'ha fra le nostre opinioni qualche reale differenza, e se questa corrispondenza epistolare non servirà più tosto a spiegarci meglio scambievolmente le nostre idee, diverse forse solo nelle parole colle quali s'esprimono; io credo che ben di rado due abbiano dispntato con più buona voglia di quella che abbiam noi di trovarci ne' medesimi sentimenti. In quanto a voi, chi può dnbitare che possa altro che l'amore del vero in un uo-

(*) Inedita.

mo, il cui genio è inspirato dalla Religione, e la cui penna non combatte che per la causa del cattolicismo? Quella vostra intima cognizione del nulla della creatura umana, quel vostro profondo sentimento della debilezza della ragione dell'individuo, che si mescola in tutti i vostri pensieri e che rende i vostri scritti così sublimi, sentimento che non è per avventura che l'effetto involontario di tutto ciò che avvenne nel nostro secolo, prodotto in un'anima capace d'abbracciarne lo spettacolo desolante, e coraggiosa di penetrarne l'abisso; egli è un troppo grave mallevadore per me, che voi non abbiate altra cura che di fuggire da quello che conosceste esser pensiero dell'uomo mutabile e riprovato insieme con lui, per ricoverarvi nella eterna verità, che è Dio stesso.

In quanto a me, sebbene incerto, come dicevo, se la mia opinione sia contraria alla vostra, ciò che conoscerò dopo che le maniere di presentare i nostri concetti saranno a pieno chiarite, tuttavia vi confesso che non mi è di piccola pena questo solo, il dover prendere quasi un'attitudine di avversario a voi, ad un nome sì venerato che non si può proferire da' buoni senza sentire una gioja, e da' tristi senza provare un dolore. Per me, procurerò, vel prometto, di entrare in tutti i vostri sentimenti; io lo desidero, e niente ometterò da parte mia acciocchè egli mi venga fatto; e ben mi parrà di aver vinto se potrò dismettere, mediante i lumi vostri, qualche mio errore. Che se non si trattasse di verità, della inflessibile verità, se si trattasse solo di combattere, e di vincere o di perdere, vorrei, o illustre mio amico, esser l'Angelo del Signore per poter lottare con voi, e per poi benedirvi vedendomi superato.

Fissiamo adunque innanzi tratto lo stato della questione: e a tal fine veggiamo primieramente quali sieno le cose nelle quali noi andiamo d'accordo, o certo sulle quali non credo che possa cadere alcuna controversia fra niuno; perocchè in tal modo noi troveremo il punto preciso, se pur esso v'è, nel quale comincia la divergenza delle nostre opinioni.

Io penso che si debbano considerare siccome fuori d'ogni possibile disputazione i punti seguenti:

1.° Che il *soggetto* della certezza si è l'umano *individuo;*

2.° Che l'individuo umano diventa il soggetto della certezza mediante un atto *suo proprio*, cioè prestando egli l'assenso

(ovvero negandolo o sospendendolo) a qualche proposizione, e così producendo a sè medesimo una *persuasione;*

3.° Che dovendo l'umano individuo *dare l'assenso* a qualche proposizione che a lui si presenta, egli non può nè dee fare quell'atto a caso, ma che, a farlo, egli ha bisogno di qualche *regola* per non ingannarsi, mediante la quale ben discerna le proposizioni vere che meritano il suo assenso, dalle false che non lo meritano, e quindi possa a sè stesso produrre non una persuasione qualunque sia, ma una persuasione *ragionevole*, cioè *vera* e *certa:* il che è quanto dire conforme alla verità da parte della cosa, e indubitabile da parte dell'individuo.

Or poi questa *regola* colla quale l'individuo può misurare e discernere il *vero* dal *falso*, chiamasi il *criterio della certezza*, ed è quello appunto che forma il soggetto della presente questione.

Da' tempi più remoti fino a' nostri giorni i filosofi hanno proposti diversi *criterj di certezza*, i *sensi esterni*, il *sentimento*, la *ragione*, ecc. Voi affermate che l'*unico* ed il *supremo* criterio di certezza sia il *senso comune* o, con altro vocabolo, l'*opinione del genere umano*.

Tale mi sembra essere lo *stato della questione* posto con chiarezza. Se voi altresì lo trovate chiaro, io vi prego di attenervi alle stesse espressioni, foss'anco a scapito dell'abbondanza e dello splendore dello stile, trattandosi di materia che esige ogni accuratezza, per non venir condotti incautamente in errore da maniere di dire vaghe e sempre approssimative, non mai ferme ed esatte.

A me, ve lo confesso ingenuamente, sembrano riuscire equivoche tutte le maniere di dire che avete usate fin qui nella questione, e segnatamente quella di cui fate tanto uso, se il principio di certezza sia *fuori* o *dentro* l'individuo: mi sarebbe facile dimostrarvelo, se a voi stesso, ove un poco la consideriate, non fosse facile il riconoscerlo.

Quanto alle tre proposizioni di sopra indicate, che io suppongo altrettanto da voi quanto da me ammesse, anzi tali che non possano esser materia di alcuna seria disputazione, esse producono di sè alcuni corollarj, che pure debbono essere dalle due parti acconsentiti, perchè da quelle necessariamente dipendenti; e che io ridurrò a' due che seguono:

4.° Dalla prima e dalla seconda proposizione ne viene che

l'*individuo* sia il *giudice prossimo* e *necessario* della certezza; perchè l'atto con cui egli presta l'assenso non è, nè può esser altro che un suo *giudizio*, col quale egli dice internamente a sè stesso che quella proposizione è vera: giudizio che riesce poi vero o falso secondochè egli adoperò a farlo un *criterio* retto, o un *criterio* non retto.

Questo giudizio che prossimamente precede l'assenso, quando non si voglia dire ch'egli stesso sia l'assenso, cade sulla verità della proposizione, ed è simile a quello che l'uomo sviluppato fa sempre sulla moralità delle azioni prima d'agire moralmente, e che i teologi chiamano *coscienza*. Coscienza del *vero*, coscienza del *bene*, sono due giudizj pratici dell'individuo, necessarj acciocchè egli nel suo stato di sviluppo possa od *opinare*, od *agire*.

5.° Dalla terza proposizione ne viene, che se l'individuo è necessariamente il *giudice* ultimo, o sia prossimo, della certezza propria, egli non ne sia tuttavia il *legislatore*, per così dire, cioè quello che fa la legge, il criterio secondo il quale debba giudicare. La legge, o criterio della *certezza*, non può essere arbitrario; l'individuo non lo crea, ma lo riceve, mi si permetta dirlo ancora, da un esterno legislatore, da quello onde riceve la stessa legge morale: egli nulla può contro questa doppia legislazione, non mutarla, non alterarla, non fuggirne la sanzione. S'egli non giudica secondo la legge della verità che gli è imposta, si rende iniquo e colpevole giudice, e dee render conto della sua ingiustizia al supremo tribunale di chi ha fatto, di chi è egli stesso la legge, e di quelli altresì che fanno le sue veci.

Sopra questi cinque punti troppo evidenti, io non penso che cada nè cader possa la questione che ci occupa. Non si tratta già fra noi di sapere qual sia il *giudice prossimo* della certezza, cioè quel giudice che la produce nell'individuo, soggetto dove ella essenzialmente dimora; questo è evidentemente l'*individuo* stesso. Si tratta di sapere quale sia la *legge* (il *criterio*) secondo la quale l'individuo è obbligato di giudicare, se non vuole esser punito della colpa di ribellione onde tenta sottrarsi all'inflessibile codice della verità.

È egli il *senso comune* del genere umano questo codice inalterabile, o v'ha qualche altra cosa che lo sia? — Ecco ciò che ci dovrà occupare nelle lettere successive, quando pur voi troviate incontrastabili, come io li trovo, i cinque punti proposti,

e siate d'accordo che lo stato della questione non sia altro, se non quello che io vi ho qui presentato.

In tal caso la questione non si verserà più fra Cartesio e voi, ma fra voi e me. Io non ispiegherò, almeno a principio, quale opinione io mi tenga sul criterio della certezza (e certo ne ho una), perocchè con ciò non farei che complicare la questione trattandone due insieme; ma mi limiterò a proporre qualche osservazione sopra l'opinione da voi manifestata e difesa: e s'egli avvenisse che tali osservazioni fossero trovate solide, e riuscissero a modificare in qualche parte la dottrina a cui si riferiscono, in questo caso verrà palesandosi l'opinion mia da sè medesima, uscendo ella in chiaro di mano in mano che la dottrina contraria riceve qualche cangiamento.

Ad ogni modo poi la differenza d'opinione non diminuirà mai quella rispettosa amicizia fondata sulla stima che io vi debbo, e colla quale io sono cordialmente vostro affezionatissimo

A. Rosmini.

II (*).

Al medesimo, a Parigi, sulla sua renitenza a sottomettersi alle decisioni della Santa Sede.

Signor Abate,

S. Michele della Chiusa, 22 marzo 1837.

Io penso che una parola amica che si versi in un cuore pieno di amarezza, non possa essere disaggradita. Questo pensiero mi determina ad inviarvi la lettera presente. È un vostro confratello che la scrive; è un prete che partecipa da lontano a tutte le vostre angosce: egli non ha, nè può avere fini secondarj: non è inspirato che dalla pura carità fraterna. Da molto tempo questa lo fa gemere profondamente su di voi, e gli fa un bisogno di dirvi con semplicità: « E che facciamo? Non crediamo noi più alle parole di Gesù Cristo? E che sarà di noi se non gli crediamo? Vogliamo noi perder l'anima? » — Ecco il semplicissimo, ma altrettanto terribile riflesso che sembrami aver voi perduto di vista, e che può ben essere spregiato dalla mondana sapienza; ma spregiato, non diviene che più spaventoso. Io non presumo più di entrare con voi in alcuna controversia; voglio solo soddisfare al bisogno che prova il mio cuore di dirvi liberamente (deh! sostenete le mie parole eziandiochè vi sembrino dure e temerarie, perocchè elle sono nella sostanza fedeli e amorevoli): « Pensate, o caro fratello, all'anima vostra. Ah! l'anima vostra si perde! l'anima vostra è sulla strada dell'abisso! E come no, se voi, la cui anima è stata riempita di grazia mediante i Sacramenti della Chiesa cattolica, voi tinto del sangue dell'Agnello, che v'impresse in fronte il carattere di cristiano e di sacerdote cui porterete vivo e rosseggiante per tutta l'eternità, vi allontanate adesso da quella Chiesa cattolica madre

(*) Pubblicata nel *Propagatore Religioso* di Torino, fol. N. 45, Vol. IV; e nella *Pragmalogia* di Lucca, seconda serie, Anno I, gennajo 1838.

vostra, onde avete ricevuto la generazione spirituale, una dignità maggiore di quella degli Angeli, e il marchio indelebile della padronanza che ha su di voi in perpetuo Gesù Cristo? Possibile che, da quel punto che la Chiesa ha riprovata qualche vostra opinione, abbiano subitamente cessato di essere vere quelle parole: « Chi ascolta voi, ascolta me! » Possibile che ad un tratto vi siate dimenticato di quelle altre parole, che poco innanzi risplendevano di tanta luce alla vostra mente, e nutrivano il vostro cuore di tante speranze: « Tu sei Pietro, « e sopra questa pietra io edificherò la mia Chiesa, e le porte « dell'inferno non prevarranno contro di lei »! Possibile che nell'anima vostra siasi estinta improvvisamente la fede nell'orazione di Gesù Cristo, al quale niente può esser negato dal Padre, e il quale pur disse a nostro conforto: *Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua!* Deh! mio caro fratello, torniamo indietro senza indugio; ripariamoci al seno della nostra tenera Madre, dove solo è salute.

I vostri scritti, dopo il vostro ritorno da Roma, mostrano tutti un animo immensamente tristo, profondamente piagato. E che? Non vorremo dunque sostenere con fortezza quelle prove, tuttochè dure, alle quali ci pone la divina Provvidenza? Avremo la viltà di disertare dalle bandiere della Chiesa, perchè il combattimento è difficile, o perchè i supremi capitani non dirigono la battaglia come piace a' soldati semplici? Ah! non entriamo noi negli eterni consigli di Colui, che invisibilmente, ma mediante un Vicario visibile, dirige la sua Chiesa e distribuisce le prove a' suoi servi! Gesù Cristo è quegli che dà la prova alla vostra fede, e che sta mirando se ella resiste, o se miseramente vien meno, per giudicarvi secondo l'esito. Ah! che non sia mai vero, che egli ritrovi vane le vostre operazioni passate! Ah! che non si dica, che tutto ciò che avete fatto, e che è pur tanto in apparenza, sia stato senza radice!

La perturbazione dell'animo vostro, non può negarsi, merita ad un tempo compassione e compatimento; giacchè una immensa forza, e direi quasi sovrumana, si richiede a sacrificare dei pensieri, che hanno per tanto tempo dominata l'anima intera. Ma qual dubbio, che se umiliato nella polvere ai piedi del Cristo che abita nei nostri tabernacoli, voi dimanderete, che la sua virtù divina si affretti in soccorso dell'umana de-

bolezza, non partirete di là, se non sentendovi divenuto un altro nomo, un uomo potente sopra voi stesso?

D'altro lato, ella è appunto la perturbazione dell'animo, che vi rende ancor più difficile la sommissione fedele e sincera alle parole del Vicario di Gesù Cristo; perocchè quella perturbazione annebbiandovi la mente, v'impedisce d'intendere le decisioni del Capo della Chiesa. In luogo di prendere queste decisioni nella loro semplicità, come furono proferite, voi aggiungete loro coll'immaginazione una quantità di altre cose, che esse non contengono punto. Però quasi direbbesi che l'anima vostra (permettetemi che non vel taccia), sdegnata per cagioni forse accessorie, non altro brami che di fare una vendetta. Sembra che questo spirito ostile niente tralasci, acciocchè apparisca aver torto coloro che voi falsamente credete vostri avversarj, voglio dire la Santa Sede, e che, messovi in quest'impegno, apponiate alla Santa Sede molte dottrine nè contenute nell'Enciclica, nè espresse nella lettera del cardinal Pacca. Non è dubbio, che prima di scrivere tali cose, ve le siete persuase a Voi medesimo; ma questa persuasione fattizia, questo inganno che vi avete fabbricato voi stesso, è appunto quello che vi rende immensamente più difficile una umile e filiale sommissione. Voi credete e fate credere, che nella lettera di Sua Eminenza il cardinal Pacca sia proscritta la *libertà civile e politica;* ma se voi rileggerete nella calma, che avrete ricevuta dinanzi a Dio, la stessa lettera, non vi troverete di riprovato altro che le « dottrine relative alla libertà civile e « politica contenute nell'*Avenir* », che è tutt'altra cosa; e la ragion di questa riprovazione viene soggiunta nella lettera stessa, dove si legge, che sono disapprovate perchè « tendono « di lor natura a eccitare e propagare per tutto uno spirito « di sedizione e di rivolta dalla parte dei soggetti contro i « loro sovrani ». Voi parimente vi siete persuaso, che in quella lettera si condanni sempre e in ogni caso « la libertà de' culti « e della stampa »; ma veramente non si riprovano che « le « dottrine dell'*Avenir* » su questi argomenti, e non più; e si riprovano perchè « sono state trattate con tanto d'esagerazione, « e spinte sì lontano dai redattori di quel giornale ». Di più, si dice in quella lettera espressamente, che « in certe circo« stanze la prudenza esige di tollerare quelle libertà per lo « minor male ». E che? pretendereste che la libertà dei culti

e la libertà della stampa non involgessero seco alcun male? Tutto ciò che voi possiate dire a lor favore, si è unicamente, che talora il male che hanno congiunto, è minore del bene che apportano: che maggiore sarebbe il male che s'incontrerebbe togliendo via tali libertà. Ora dicendo voi così, non dite appunto quel medesimo che dice nella sua lettera il Decano del sacro collegio, e il santo Padre stesso, di cui è l'organo? A me sarebbe facile, e più facile sarà certamente a voi, di trovare nei vostri scritti espresso il medesimo sentimento, e nello stesso vostro lagrimevole libro ultimamente stampato col titolo: *Affaires de Rome*, voi stesso dite aver desiderato che la Chiesa stabilisse *la liberté sur l'éternel fondement de tout ordre, la loi morale qui doit en régler l'usage, et qui en garantit la durée.*

A che dunque si riducono le cose decise dalla Chiesa coll'Enciclica? — Tutto si riduce a dichiarare essere contrario allo spirito del Cristianesimo, che i soggetti si ribellino a quelli che li governano. — In questa decisione non si tratta propriamente di alcuna forma di governo: ella si applica tanto all'impero russo, quanto agli Stati Uniti, o ai Cantoni Svizzeri. La Chiesa riconosce tutte le forme legittimamente stabilite, e ciò appunto perchè ella non si mescola delle cose temporali, se non allorquando elleno abbiano relazione colla eterna salute dell'anime, a cui presiede. Ora quale difficoltà ragionevole può mai trovarsi in una simile dottrina? Nell'antica legge si condannavano i tumulti popolari, e quelli che li fomentavano (1): la nuova legge, tutta di carità e di mansuetudine, non poteva anche sotto questo riguardo, che perfezionare l'antica. Quando i discepoli di Gesù Cristo volevano opporsi colla forza all'autorità pubblica che lo catturava, rispose loro delle parole sempre mai memorabili. Egli chiamolli a riflettere sulla temerità colla quale voleano accorrere alla sua difesa: fu un rimprovero ch'egli fece alla loro fede, quando disse loro, che se egli avesse voluto usare de' mezzi violenti, non avea mestieri di servirsi degli uomini; perocchè avrebbe ben avuto le schiere degli Angeli a' suoi comandi. E non vive e regna Gesù Cristo tuttavia? È egli debole? Vuole il figlio dalla polvere prestare il suo braccio all'Onnipossente? Ma Gesù Cristo

(1) Lev. XIX, 16.

disse espressamente che non volea usare di cotali mezzi; e ne rese questa ragione, che non doveva egli conquistare il suo regno, siccome fanno i re del mondo, coi mezzi del mondo; ma che gli dovea venire il regno da un principio invisibile e soprannaturale, solo potente a soggiogare le anime: *regnum meum non est de hoc mundo*. E chi siamo noi sacerdoti, se non discepoli di Cristo? Qual è la nostra forza, se non la parola di Dio? Ecco la spada a due tagli, che, come dice san Paolo, penetra le midolle, e divide l'anima dallo spirito: e quest'arma è onnipossente come Dio stesso, ma è l'unica del sacerdote.

D'altro lato, che cosa è mai una ribellione? — Che cosa è se non un cumulo indicibile di misfatti e d'iniquità? e chi fomenta le ribellioni, non è egli partecipe di tutti que' misfatti, e di tutte quelle iniquità, appunto perchè egli se ne rende in parte l'autore? — Voi mi dite che al di là di questo mare di delitti si trovano le isole fortunate, e che perciò bisogna varcarlo. — Ma è stata mai questa la dottrina della Chiesa? la dottrina di Cristo? e sarà mai? — Io leggo nell'Apostolo, che *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*: io trovo concordi tutti i Padri, tutti gli scrittori ecclesiastici, le coscienze di tutti i fedeli, in ritenere che il Cristianesimo è una dottrina di tanta rettitudine, di tanta giustizia, che esso non permette il minimo peccato, quand'anche con esso si potesse salvare il mondo e aprire il carcere dell'inferno.

D'altra parte, la Chiesa ha forse vietato di opinare, che la provvidenza dell'Eterno tragga dei beni, dei sommi beni dalle rivoluzioni? Io dirò anzi, che c'ingiunge di crederlo: perocchè non v'ha alcun male al mondo, che non sia da Dio permesso affine di trarne un bene maggiore. Ed è per questo appunto che Cristo disse: *Necesse est ut veniant scandala:* ma giustifica questo chi li produce, chi se ne rende direttamente o indirettamente l'autore? *Vae autem*, soggiunge, *homini illi, per quem scandalum venit!* Sì certo, tutti i tiranni che hanno sparso il sangue de' martiri, tutti gli empj che hanno predicata sopra la terra l'iniquità, tutti i viziosi che propagano il mal costume; sì certo, tutte le rivoluzioni degl'imperj, le sovversioni delle città, i massacri, gli incendj, gli sterminj, hanno servito alla causa di Gesù Cristo. E che mai non serve a questa causa divina? L'eresia, lo scisma, l'apostasia, l'inferno stesso

non travaglia che per la gloria del Redentore e della sua Sposa, che mai da lui si scongiunge. Lavoreremo adunque per la causa della Chiesa, o sia che lo vogliamo o che non lo vogliamo, o sia che ubbidiamo a lei o che le disubbidiamo, o con lei congiunti o anco divisi.

Sia vero adunque, per una cotale supposizione, che vi riesca di movere i popoli alla rivolta; sia che dopo un abisso di calamità il mondo si rinnovi di felice giovanezza; sia che la Chiesa stessa se n'esca fuori più bella da tante rovine, e che ritornino i tempi de' primi cristiani: e che perciò, mio caro? Avrete voi fatto una buona opera? Certamente l'opera sarà stata buona nel suo effetto, ma non per voi. Voi avrete cooperato alla gloria della Chiesa, ma come vi cooperano quelli che sono disubbidienti alla Chiesa. Sarete stato uno stromento nelle mani di Dio, come lo sono i suoi nemici; ma non come lo sono i suoi amici che stanno innestati nella vite. *Quid prodest homini...?* Un tralcio reciso si getta ad ardere.

Voi siete adunque libero di pensare, che le rivoluzioni nelle mani di Dio sieno più o meno utili alla sua Chiesa: questa non è opinion condannata: voi siete libero di giudicare delle circostanze de' tempi minacciosi, e di metter fuori altresì, se così vi piace, le vostre predizioni. Ma non siete libero di farlo in modo da fomentar con ciò que' mali orrendi, che vi sembrano necessarj quai mezzi ad una ristorazione del mondo e della Chiesa. Ho osservato che voi volete trovare la Santa Sede in contraddizione seco stessa, perchè non proibisce ai cattolici Irlandesi di difendere i loro diritti. Ma anche qui voi confondete due cause ben diverse. Il personaggio che ha nelle cose d'Irlanda l'influenza maggiore, non fomenta la ribellion di quel popolo, anzi lo contiene nella dovuta sommissione: il suo programma è di adoperare i *mezzi legali* in vantaggio del suo paese. E credete voi che la Santa Sede proibisca a' popoli di usare de' mezzi permessi dalla legge?

Voi adunque esagerate a voi stesso le decisioni della Sede Apostolica, cioè ci aggiungete quello che essa non dice, e così rendete a voi stesso, son per dire, impossibile la filiale obbedienza. No, la Santa Sede non si divide da' popoli, quando anzi ella è il loro centro di unione: ella abbraccia ugualmente e popoli e re, e governi e sudditi, e a tutti ugualmente predica la giustizia e la carità. La separazione della Santa Sede dai po-

poli è una conseguenza falsa che voi deducete da delle false premesse.

Calmate, io ve ne scongiuro per amore del nostro comune Signore Gesù Cristo, quell'agitazione che v'impedisce di vedere tutta intera la verità. Se in uno stato di calma entrerete in voi stesso, se rileggerete in questo nuovo stato i vostri scritti, vi troverete un caos, dove della luce celeste è mescolata con delle tenebre infernali. Talora il vostro stile sembra infuocato dal zelo di un Apostolo; e in un'altra pagina prendete il tuono di un profeta romanziere, quasi scherzando colla parola di Dio, senza sentire spavento di quella sentenza che caratterizza i falsi profeti: *non mittebam eos, et ipsi currebant.* Talora vi ritirate da tutto il mondo; e allora la vostra patria è il cielo, e le vostre ricchezze la nudità del Crocifisso; e poco stante dimostrate una nazionalità, che è ben tutt'altro dalla cristiana carità, e parlate di finanze, d'industria, di commercio, come se Gesù Cristo, costituendovi suo sacerdote, vi avesse dato la missione di occuparvi tutto delle cose terrene. Qua mettete in campo la mansuetudine dei confessori di Gesù Cristo, e riconoscete la potenza irresistibile della virtù e della verità; e colà all'incontro volete tutto operare colla violenza. Non siete mai tanto eloquente, come quando detestate la forza bruta che aspirò sempre a farsi regina del mondo; e poi, invece d'opporle la forza occulta e tutta spirituale, che opera nell'anima e che senza contrasto conquista il mondo, voi ricorrete a questa stessa forza bruta, e ne parlate in modo da far credere che in essa sola riponiate tutte le vostre speranze. Eh no, la Chiesa non opera e non opererà mai così; perocchè il suo divin Fondatore ha già detto che il regno di Dio viene *senza osservazione*, e non co' tumulti e colle rovine.

Persuadiamoci, o caro fratello, che niuno è necessario a Cristo ed alla sua Chiesa; e noi sacerdoti, in tempi sì calamitosi, udiamo la voce di Cristo, che dice: *Et vos vultis ire?* Ah! la nostra risposta sia unanime: *Domine, ad quem ibimus?* quale asilo troveremo noi abbandonando Cristo e la Chiesa? È egli possibile che, ritirandoci dall'ordine spirituale, noi ci restringiamo nell'ordine *puramente temporale?* Questa parola, a cui mi sono abbattuto ne' vostri scritti, mi ha inorridito. E che spera di ritrovare un sacerdote di Gesù Cristo in un ordine *puramente temporale?* No, non sarà soddisfatto il suo cuore

giammai: sarà un misero che, perduta la strada, erra in una selva deserta, e vi perisce di fame o divorato dalle fiere.

Non aggiungo di più: sono stato anche troppo lungo, e forse importuno. Rammentate però che questa importunità viene da amor puro, sgomentato al pensiero della perdizione eterna di un mio confratello. Se voi darete un sol minuto a questo pensiero, se lancierete un solo affetto a Gesù, non resisterete più a lungo alla voce di Dio, che non tace sicuramente nell'anima vostra.

Sono col più profondo rispetto,

Vostro umilissimo servitore in Cristo
Rosmini p.

III.

Al sig. ab. D. Gustavo de' Conti Avogadro, *a Novara, sulla* Teorica del sovrannaturale *dell'ab. Gioberti.*

Pregiatissimo mio signore ed amico,

Stresa, 10 maggio 1839.

Ho letto con mio molto piacere la « Teoria del sovrannaturale » del sig. ab. Vincenzo Gioberti, da Lei favoritami. Prima non la conoscevo che per qualche brano mandatomi dagli amici. Di vero, l'argomento del libro è acconcissimo ai tempi nostri e necessario, perocchè il maggior bisogno che ha oggidì il mondo, e il maggior suo desiderio si è quello di essere accertato che vi ha qualche cosa di soprannaturale, e di poter dire in qualche modo a sè stesso che cosa il soprannaturale si sia. Nulladimeno non parmi vero, nè detto con proprietà, ciò che l'autore afferma alla faccia 52 del suo libro, cioè che « in tutta la storia della filosofia — non si è mai atteso a « ricercare se in effetto la mente umana comprenda qualche « elemento inintelligibile ». Manca, se io non erro, la proprietà dell'espressione in queste parole; perocchè egli pare una contraddizione il pretendere che la mente umana *comprenda* quello che è *inintelligibile*; tanto più se si consideri, che la parola *comprendere* significa, secondo la nota definizione che ne dà s. Tommaso, *perfettamente conoscere*; di guisa che quella proposizione suonerebbe così: « Non si è atteso a ricercare se la mente umana perfettamente conosca qualche elemento che non è intelligibile »! Voleva egli alludere certamente in quelle parole, alla potenza, che lo spirito umano possiede, d'accorgersi ch'egli non conosce tutto, e che vi hanno delle cose ch'egli nè pure *può* conoscere nella presente sua condizione, o certo ch'egli non può comprendere, benchè nondimeno sappia determinarle e segnarle con certe loro relazioni ad altre cose a lui note, e sappia ancora assicurarsi di loro reale esistenza e di loro

necessità. Ma spiegato il suo detto a questo modo, cessando di essere assurdo, incomincia a non esser vero. Imperocchè egli è indubitato, cho fu sempre mai conoscinta questa potenza del soprannatnrale (chiamiamola pnr così), la qnalo porta l'uomo a persuadersi dell'esistenza di un qualche cosa che sta via oltre a' confini della natura contingente e limitata; ed io, quando mi occorse parlarne, le assegnai il proprio e specifico nome d'*integrazione*. Tutti i teologi scolastici oltracciò, cominciando dall'antico autore do' libri de' *Nomi Divini* e *della Celeste Gerarchia*, parlarono della maniera *negativa*, colla quale la mente nmana da sè stessa si leva a conoscere Iddio. Potrei salire più là, e trasportarmi fino ad un tempo anteriore a quello della filosofia italo-greca, dimostrando, co' libri da non molto tempo scoperti degli Indiani, e coll'altre memorie antichissime dell'orientale sapienza, che la facoltà del soprannaturale e dell'incomprensibile fu sempre conosciuta e positivamente annunziata dai savj; come pure che da essa sola ebbero origine le infinite superstizioni di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Che se il signor Gioberti avesse avuto sott'occhio la « Tavola delle potenze dell'anima umana » da me pubblicata in Rovereto, vi avrebbe trovato quella potenza del soprannaturale, distinta nelle sue varie diramazioni.

Quantunque poi il suo libro dimostri ch'egli conosce assai bene le teologiche discipline (conoscenza che suol mancare in quasi tutte le moderne scritture, eziandiochè trattino di filosofia o di religione, come egli stesso giustamente osserva), tuttavia non trovo da lui dichiarata la doppia maniera nella quale lo spirito umano si solleva a ciò che è soprannaturale e divino, distinzione alla lucidezza dell'argomento necessarissima. Perocchè ella è cosa grandemente diversa, che l'uomo s'accorga dover esistere alcun che al di là di tutte quante le cose da lui conosciute, al di là di tutti i confini del contingente; in una parola, dover esistere al di là del relativo, l'*assoluto;* ovvero che l'uomo possa oltracciò *percepire* realmente questa assoluta sostanza. A fare la prima di queste due operazioni, a conoscere l'esistenza dell'ente assoluto, ed alcune necessarie analogie fra esso e l'ente relativo, bastano le naturali umane facoltà. Onde può dirsi, che v'abbia una facoltà naturale dello cose soprannaturali. Ma all'incontro a fare la seconda di quelle operazioni, cioè a percepire realmente quello che è soprannaturale, ninna facoltà

naturale qualsivoglia è sufficiente; chè ella sarebbe contraddizione apertissima, il dire che la natura *percepisca* quello che è al di là della natura. Ella ben intende che cosa a me suoni la parola *percepire*. Allora solo, secondo la maniera di parlare da me stabilita, una cosa viene da noi percepita, quando noi ne sentiamo in noi stessi l'azione sua *propria*, cioè un' azion tale, che non può venirci altronde, e però atta a caratterizzare e distinguere nell'intendimento nostro quella cosa fuori d'ogni altra. Richiedesi adunque che venga dato all'uomo un principio di conoscimento soprannaturale, acciocchè egli *possa percepire* il soprannaturale; o, come dicono ottimamente i teologi, si richiede l'infusione del lume di grazia o di gloria. Sarebbe dunque cosa assurdissima il collocare nella natura umana una potenza del soprannaturale presa in questo secondo senso; e si può solamente attribuirle una cotal radice di detta potenza, che è più tosto una potenza della potenza, cioè a dire ella è la potenza di ricevere in sè la potenza di percepire Iddio, cui Dio stesso, comunicandosi all'anima, crea in essa. Di qui Ella vedrà manifesta ragione per la quale nella citata *Tavola delle umane potenze*, io abbia collocata l'*integrazione* (facoltà della Teologia naturale), come anche la *fede* (facoltà delle idee negative) che le si associa, fra le potenze naturali; e perchè all'opposto abbia fatto una lunga enumerazione di potenze soprannaturali, quando volli indicare quelle facoltà o virtù infuse, colle quali si *percepiscono* realmente le cose divine, e si pensa, e si vuole, e si opera in conseguenza di quelle deiformi percezioni. Nell'incertezza se Ella abbia sott'occhio la Tavola di cui le parlo, gliene unisco qui un esemplare.

Col volgere poi uno sguardo alla Tavola medesima, Ella potrà vedere altresì, che la facoltà del soprannaturale, quale viene descritta dall'ingegnoso signor teologo Gioberti, dà luogo ad un'altra osservazione importante assai per le conseguenze che si trae dietro. Della facoltà del soprannaturale egli fa una potenza *isolata* e tutta da sè, contrapponendola a quella della *ragione* e a quella del *sentimento*. Ora il concepire a questo modo la facoltà delle cose soprannaturali, dà, egli è vero, ai ragionamenti che n'espongono la teorica, un'aria di non so qual misterio e profondità, gradita al lettore; ma a fondo considerato, quel modo di concepire la detta facoltà non trovasi conforme al vero, nè scevro d'intima contraddizione.

E di vero, come è egli mai possibile concepire una facoltà senza ch'essa produca all'uomo qualche specie di sentimento? Non si possono dunque dare facoltà nell'uomo, le quali sieno al tutto straniere al sentimento; poichè l'uomo stesso, come io ho dimostrato nell'*Antropologia*, è un sentimento. Come, di nuovo, si possono dare tali notizie o percezioni, delle quali noi siamo ben certi, quando elle sieno poi prive al tutto dell'autorità della ragione, ed escluse dall'intendimento? Non si possono dunque dare oggetti nè naturali nè soprannaturali, de' quali noi siamo ben certi, se questi si pongano fuori del dominio dell'intelligenza. Convien dire adunque o che la facoltà del soprannaturale sia cieca, e in tal caso di nessun pregio, nè diversa dal fanatismo e dalla superstizione; ovvero ch'ella abbia pure in sè del lume di ragione, nè sia tutta sola, e genericamente distinta tanto dal sentimento quanto dall'intelligenza. Cotal facoltà non può dunque non essere finalmente che una specie di sentimento, ed una specie d'intelligenza; e questo è quanto apparisce chiaramente da tutto ciò che io n'ho scritto in più luoghi, e ch'Ella potrà veder di nuovo nella « Tavola delle potenze », dove, senza accennar nulla che si riversi al di fuori dell'ordine de' sentimenti e dell'intelligenza, appariscono le potenze soprannaturali innestate sopra le naturali, e si dimostrano come una sublimazione del sentimento e della intelligenza, a cui azioni ed oggetti divini si comunicano; un perfezionamento in somma e completamento della natura, secondo la dottrina de' teologi cattolici, i quali costantemente insegnano l'elemento soprannaturale essere perfettivo del naturale.

Le quali cose mi prendo fidanza di esporre alla Signoria Vostra, per ubbidire al gentile invito che Ella me ne fa nella pregiata sua lettera. E le aggiungerò, quanto a ciò che Ella mi dice, accordarsi meco il sig. Gioberti in più cose, che si scorge veramente da diversi tratti dell'opera sua, ch'egli vide il *N. Saggio*. E l'aver dato in parte al medesimo favorevol suffragio, certo egli è per me un fatto assai onorevole, pregiando io l'altezza dell'ingegno e anco la bontà dell'animo che dimostra nell'autor suo la *Teorica del soprannaturale*. Ma non mi posso tenere dal dire a Lei nello stesso tempo in tutta confidenza, che parmi di ravvisare anco nell'egregio sig. Gioberti quello che pur mi tocca continuamente vedere in tant'altri valent'uomini, che scrissero pro e contro la mia filosofia, cioè

che troppo presto si credono d'aver colto il mio pensiero e tutta abbracciata la dottrina da me proposta alla loro meditazione. Forse che la facilità apparente di questa filosofia gl'inganna, onde non si danno il tempo di andar più addentro della corteccia. Certo, non basta l'appigliarsi ad alcune sentenze, nè basta l'aver inteso alcuni brani del sistema: è necessario por mente al tutto, e por mente a ciascuna parte, giungere al fondo delle questioni principali; ed in questo fondo non veggo esser discesi ancora gran fatto molti, e pure molti (io vorrei dir tutti) giungere vi potrebbero, se non si avvisassero d'esservi giunti (1). E qui, a ragione d'esempio, io mi persuado che il teologo torinese non avrebbe posto così in generale nell'*essenza* l'elemento incomprensibile delle cose, se egli avesse posto attenzione a quanto io dissi in più luoghi circa l'*essenza*, la *sostanza*, la *sussistenza*, la *materia*, ecc.; nè avrebbe disconosciute quelle dottrine ontologiche, che nel mio sistema vanno intimamente collegate all'ideologia, e che finora veramente furon da me più tosto qua e là toccate, che trattate alla distesa, non avendo io pubblicato per anco nè l'*Ontologia*, nè le scienze che l'accompagnano, le quali sono la *Dinamiologia*, l'*Agatologia* e la *Cosmologia*.

E qui basti dell'argomento principale del libro, che pur merita di essere ben accolto da noi, siccome ricchezza accresciuta all'italiana filosofia. Solo aggiungerò, prima di chiudere la presente, essermi dispiaciuto non poco l'aver trovate, in leggendo l'opera del sig. Gioberti, qua e colà accennate certe dottrine politiche, le quali non mi sembrano nè vere nè utili al genere umano. Tale si è quella, per altro speciosissima, che sembra attribuire il diritto di governare ai migliori (facc. 225, 226, 450); principio impossibile a ridursi in pratica, e ingiustissimo oltre a quanto si può credere; il quale divelle fino dalle radici ogni diritto non pur di *dominio*, ma ben anco di *proprietà*. Sono certissimo che l'egregio Gioberti non ne vuole le conseguenze, dirittamente contrarie a quella rettitudine di mente e di animo, e a quell'amore del bene che il suo libro costantemente ma-

(1) Duolmi di dover aggiungere, che nella nuova opera dell'abate Gioberti, intitolata *Introduzione allo studio della Filosofia*, molte cose si dicono, che non sarebbero certamente state dette dall'egregio autore se avesse conceduto alle dottrine da me proposte una più lunga e seria meditazione.

nifesta; e però, propriamente parlando, egli disdice quel suo principio tutte le volte che toglie (e il fa con ingegno ed eloquenza) a difendere la verità, la giustizia e la religione. In un'opera di recente da me pubblicata, e probabilmente a Lei nota, io dimostrai darsi veramente un diritto di dominio ed un obbligo di sudditanza. Quando adunque questo diritto di dominio sia verificato nella realtà del fatto, egli è uopo rispettarlo, allo stesso modo come è uopo rispettare l'altrui campo, l'altrui casa, la veste, il pane altrui, eziandiochè questi beni sieno in mano delle persone peggiori che ci vivano. Sappiam tutti che bella cosa sarebbe, o parer potrebbe, se le proprietà fossero de' soli buoni, i quali non ne userebber che bene; ma per quantunque sia o paja bellissima questa cosa, ne vien egli di conseguenza che si possano spossessare i malvagi de' loro averi, per trasferir questi nelle mani de' migliori? E pure così si ragiona, o anzi si sragiona dai pretesi riformatori delle politiche società, i quali vorrebbero surrogare, com'essi dicono, la capacità elettiva al diritto ereditario. L'utilità pubblica, ecco il fonte ond'essi tutti i diritti pretendono derivare; ma s'ingannano oltre misura. Anteriore alla pubblica utilità (nome vago e capzioso), e ancor più di essa utilità veneranda, si è l'onestà e la giustizia, il rispetto cioè dei diritti di tutti: e finalmente la stessa utilità pubblica è andata in fumo, allorquando si comincia in suo nome a rapire l'altrui, e a permutare o le proprietà od i dominj. I quali concetti falsi e dannosi tanto più rincrescono a rinvenirsi nella *Teorica del soprannaturale*, quanto che l'ingegno, la dottrina, la nobiltà dell'animo e il carattere sacerdotale del suo autore ci danno ampio diritto di pretendere da lui, ch'egli sappia diligentemente discernere l'apparenza del bene dal bene stesso, e cautelarsi contro a' lusinghevoli sofismi della giornata, i quali invescano assai facilmente coloro, che avendo il cuore inclinato all'affetto degli uomini, non hanno pari a quell'affetto la vigilanza della mente e l'ardore della sovraumana verità. Ma non più. Ella continui a voler bene al suo

Antonio Rosmini Serbati, p.

IV (*).

Al sig. Luigi Prejalmini, *dottore in medicina, a Intra, sui fenomeni del* sonnambolismo artificiale.

Pregiatissimo signor Dottore,

Stresa, 2 marzo 1841.

Mi duole di non poterla servire della Memoria del professor Grimelli sul magnetismo animale. Il signor Grimelli mi mandò bensì tempo fa la sua opera sull'elettricità animale, e ricordami d'avergli detto nella lettera con cui lo ringraziavo del suo dono, che non sarebbe stato fuori di proposito s'egli nel suo libro avesse fatto qualche cenno de' fenomeni che passano sotto la denominazione di magnetismo animale, dopo che in Germania ed in Francia de' ragguardevoli nomi hanno preso nuovamente a sostenerli, risuscitando una questione già colpita dall'Accademia di Francia di capitale sentenza. Potrebb' essere che il professor modenese, eccitato da questa mia lettera, avesse pubblicato qualche memoria su tale argomento, a complemento del suo libro sull'elettricità. Ma o egli non me l'ebbe inviata, o non mi è ancor pervenuta. Nè pure la gazzetta di Milano soglio io leggere, e s'Ella si compiacesse di mandarmene il foglio del 12 febbrajo che mi accenna, gliene saprei grado, e subito letto glielo restituirei.

La ringrazio poi delle nuove osservazioni che mi comunica. Se avessi saputo che il signor dottor De Bonis prende interesse negli esperimenti che occupano V. S., gliene avrei parlato quando fu qui.

Il fatto che Ella mi racconta d'un pezzetto di carta semplice che sulla sonnambola fece l'effetto stesso del vessicatorio, sarebbe singolare, e meriterebbe d'essere ripetuto alla presenza di varj dotti medici, non ommettendo tutte le cautele necessarie a usarsi in tali sperimenti.

(*) Inedita.

I fenomeni riguardanti un sentimento indicativo della località e dello stato de' proprj organi, ed anche un istinto medicinale più o meno raffinato, non sono certamente così isolati in medicina, com'Ella ben sa, che non abbiano analogia con altri più comuni e più noti. Lo stesso può dirsi de' fenomeni riguardanti un presentimento di ciò che dee avvenire nel proprio corpo. Ella avrà potuto osservar benissimo alcuni di tali fenomeni nella sonnambola di cui mi parla.

Ma, secondo me, converrebbe rinunziare alla pretesa che questa abbia una vera visione tale e quale si ha cogli occhi rispetto alle cose esterne: perocchè sembra manifestamente assurdo che possa esser veduto un oggetto, da cui non partono raggi luminosi, o raggi che vengono all'organo della visione esterna. Conviene in questo fatto considerare che l'organo della visione non è già il solo nervo ottico, ma si bene egli è l'occhio intero, di varie parti composto, con ufficj diversi, il principale de' quali si è quello di rifrangere la luce con sì fatta legge, che ella possa distribuirsi in sulla retina ordinatamente in modo da risultarne l'immagine. Le lenti dell'occhio formate da varie sostanze ed umori, benchè insensitive, sono tuttavia necessarie alla produzione della visione ordinaria altrettanto quanto è necessario lo stesso nervo ottico, e però supponendo pure che questo potesse essere scosso da interni movimenti, egli solo non potrebbe però vedere altro che raggi e superficie luminose, o tutt'al più immagini casuali e fantastiche, ma non mai immagini significative di cose esterne reali, come pur si pretende: perocchè tali immagini suppongono sempre che la luce sia rimandata dalle cose, e passi per gli diversi opportuni mezzi di figura lenticolare de' quali l'occhio è provveduto.

Se il fenomeno si riducesse a vedere un oggetto, o a leggere un libro sotto debolissima luce, o cogli occhi chiusi e bendati, ma in modo che potesse tuttavia trapassare per le palpebre e per le bende qualche, benchè tenuissimo, albòr di luce; l'assurdo di cui parlo non vi sarebbe più: la cosa ridurrebbesi tutta a verificare diligentemente questa trasmissione di luce, e la effettiva sufficienza di essa per la visione. Ma che una persona vegga e legga un libro non mai veduto prima da essa, e collocatole dietro la nuca a due o più dita di distanza; questo s'oppone intieramente alle leggi della visione esterna.

Quello che è bensì possibile tuttavia si è, che nella persona

a ciò disposta venga tratta in moto l'immaginazione a foggiare varie scene analoghe a' discorsi, gesticolazioni e toccamenti che le si fanno quand'ella è nello stato di sonnambolismo, e tali scene si possono prender benissimo dagli spettatori per altrettante visioni reali di cose presenti ovvero lontane, ingannati dall'udire la sonnambola affermare tali cose con piena persuasione di vedere e di sapere. Ma Ella mi accorderà certamente che fin qui le deposizioni della sonnambola non possono prendersi tutt'al più che quali manifestazioni di ciò che passa per la sua fantasia; ma che rimane ancora a confrontare diligentemente tali deposizioni cogli oggetti esterni che ella pretende vedere, massime se questi sono nascosti, e però invisibili, o pure lontani, il che pur si trascura di fare, com'ebbi occasion di avvertire, prestandosi in quella vece piena e cieca fede alle sue parole.

Inganna ancora gli spettatori il vedere che i sonnamboli operano ad occhi chiusi siccome vedessero gli oggetti, e fra gli altri fatti singolarissimo è quello che vien narrato da persone degne di fede, cioè che « il sonnambolo può scrivere una lettera, rileggerla, e correggere alcune parole sbagliate dalla mano nello scriverla », il tutto di notte e ad occhi chiusi; il che induce a credere che abbia una reale visione degli oggetti esterni per altro mezzo che degli occhi. Ma tutti que' fatti si spiegano senza visione ricorrendo alla vivacità della fantasia in lui eccitata. E veramente egli è certo che gli oggetti fantastici possono prendere un tal grado di vivezza da uguagliare e fin anco superare quella degli oggetti della visione esterna. La fantasia prende una tal forza talora nella stessa veglia, ed allora hanno luogo quelle che si dicono *visioni fantastiche* (1), per le quali l'uomo si persuade di aver presenti delle cose o delle persone, e di parlar con esse, quando non v'ha niente di tutto ciò. Più comunemente la fantasia acquista una tal forza trovandosi l'uomo in istato di sonno, ed allora nascono quelli che si chiamano *sogni*. Una delle differenze principali fra le immagini de' sogni e le immagini de' sonnamboli, si è questa, che quelle non rispondono alla realità esterna, sono delle scene nuove che va componendo l'immaginazione a suo grado senza regola nè governo; là dove queste rispondono esattamente alla realità esterna, cioè non

(1) Vegga, se le piace, le osservazioni che io feci sulla forza della fantasia nell'*Antropologia*, L. II, sez. I, c. XVI e XVII.

sono che l'eccitamento e la riproduzione fedelissima delle sensazioni avute, senza che l'immaginazione le alteri, le scomponga e le ricomponga, come fa ne' sogni, quasi giocolatore che prende ad illudere i riguardanti. Al sogno poi non conseguita il più delle volte molta azione esterna, e qualora il sognatore si muove, il suo movimento non istà in armonia cogli oggetti esterni, onde talora nnoce a sè stesso, come avvenne ad un giovane mio amico, che, meco villeggiando in Albano, dormiva nella stanza alla mia contigua, e, sognando, lanciossi dal letto percnotendo della spalla fortemente nella parete a canto e la si contuse. All'incontro nel sonnambolo è libera l'azione esteriore, e questa va in perfetta armonia cogli oggetti esterni. Vedesi adunque da ciò, che l'azione esteriore segne sempre i fantasmi, e che essa va d'accordo cogli oggetti esterni, o non va d'accordo, secondochè i fantasmi suscitati sono disordinati, qnasi creazioni casuali, ovvero sono ordinati, ed esatte riproduzioni delle sensazioni avute dagli oggetti esterni. Ciò che prova evidentemente che il sonnambolo dirige le sne operazioni esterne dietro gli oggetti interni e fantastici, senz'alcun bisogno che egli vegga o senta gli oggetti esterni e reali, si è, che qnalora gli si ponga un nuovo oggetto nella stanza o dinanzi a' snoi passi, egli v'intoppa, se ne mostra stupito, e si confonde nelle sue operazioni. Opera egli adnnque in armonia cogli oggetti esterni, perchè gli oggetti esterni si trovano in perfetta armonia co' snoi fantasmi, i quali sono la norma delle sue azioni, e quelli che propriamente iniziano, dirigono e ammisnrano i suoi esterni movimenti (1). — Ma come spiegate voi, si dirà, il fatto della lettera che il sonnambolo scrive, rilegge e corregge senza visione esterna? come può egli trovare l'errore per correggerlo se non legge veramente? — Legge, ma legge ciò che egli stesso ha scritto dentro di sè nella sua propria fantasia. Convien dire, che nello stesso tempo che la mano scriveva la lettera, la fantasia internamente si formava l'immagine non solo del foglio bianco di carta, ma di tntte le lettere che successivamente tracciava la penna scrivendo, di maniera che nella fantasia rimaneva la lettera scritta, per così dire, fedelmente come rimaneva scritta sulla carta; o quindi egli potea rileggerla nella sua fantasia, e trovato che la

(1) In qual maniera l'azione istintiva e spontanea prenda il suo cominciamento ne' fantasmi, fu da me indicato nell'*Antropologia*, L. II, sez. II.

mano non avea scritto bene la prima volta, riprendere la penna e correggere l'errore sulla carta, dietro la norma dell'errore rimasto impresso e osservato da lui nella propria fantasia. Io sono intimamente persuaso, che qualora ad un tale sonnambolo si mutasse destramente il calamajo, sostituendogliene uno uguale pieno d'acqua, egli scriverebbe la lettera coll'acqua senza accorgersene punto, e la correggerebbe, come se fosse scritta con inchiostro. Tale esperimento dovrebbe farsi.

Vero è che a molti, che hanno poco meditato sulla maniera onde l'azione esterna dell'animale viene prodotta e diretta dall'interna sensazione e non dagli oggetti esterni, riuscirà forte ad intendere l'indicata spiegazione dell'operare regolato del sonnambolo senza sensazione esterna, come noi lo supponiamo. Ma da qual maraviglia poi non sarebbero costoro presi se io dicessi loro di più, cioè che quella stessa difficoltà che vi ha nello spiegare l'operar armonico cogli oggetti de' sonnamboli ad occhi chiusi ed insensati, vi ha ugualmente nello spiegare l'operare delle persone deste ad occhi sensati ed aperti? E pure la cosa è nè più nè meno così: e risulta chiarissima dalla teoria da me data delle sensazioni (1). Tanto il sonnambolo, quanto l'uomo operante in tutta veglia, regolano i loro movimenti non già sulla norma degli oggetti esterni, come egli sembra e volgarmente si crede, ma sempre sulla norma delle modificazioni interne del proprio sentimento, sulle sensazioni ed immagini che sono in lui, e non fuori di lui. La differenza sola fra il sonnambolo e l'uomo in veglia si è questa, che le sensazioni dell'uomo in veglia sono tenute vive e riprodotte dalla continua azione degli oggetti esterni sopra i suoi organi, laddove le sensazioni del sonnambolo si rendono vive e si riproducono da sè, cioè da una loro propria suscettività, o spontaneità, il più delle volte provocata da qualche sensazione esterna che eccita il sistema nervoso del soggetto. Onde non è il solo sonnambolo che legga la lettera scritta nella propria fantasia e che nella propria fantasia ne trovi gli errori, errori onde poi le sue mani prendono il movimento necessario a farne riuscire la correzione sulla carta visibile a tutti; ma lo stessissimo fatto avviene a quanti leggono e a quanti scrivono e

(1) Può vedersi specialmente l'*Antropologia*, L. II, sez. II, c. XI, art. IV, § 4, III.

correggono lettere ad occhi aperti. Se non che la fantasia di questi non riceve dall'esterno se non languide le traccie di ciò che scrive la mano, e subito scadenti, ond'è loro necessario risuscitarle, facendo che di nuovo lo stimolo della luce ripercossa dalla lettera esterna alle pupille le ricalchi e le faccia rinvenire o mantenersi salde nel sensorio: conciossiachè solo fin a tanto che le immagini sono vivamente presenti, la mano può operare sulla carta scrivendo e correggendovi quant'è uopo. E si è per ottener quest'effetto che l'oggetto sensibile si tiene presente, e non per altro. L'oggetto esterno presente adunque non è mai la norma immediata del nostro operare, ma egli la produce in noi, producendo colla sua azione sui nostri organi l'interna sensazione che sola dirige e regola tutti i nostri movimenti.

A queste riflessioni sulla probabilità che un dialogo sostenuto dalla sonnambola dietro la guida d'interne immagini sia erroneamente preso dagli astanti qual argomento di vera visione esterna da essa effettuata senz'occhi, vengono in appoggio le risposte stesse ch'Ella mi riferisce siccome date dalla sua sonnambola interrogata sul modo del suo vedere.

« — .... Egli è come uno che si rimira in uno specchio;
« se vi si affaccia, è impossibile non si veda, a meno che non
« chiuda gli occhi, ma il ritratto rimane figurato egualmente....

« — Ma si vede egli forse colla mente?

« — Sì, cogli occhi della mente si vede: la mente è bene una
« luce: senza gli occhi la mente non vede, e così senza la mente
« non vedono gli occhi: sono due cose, ed è un'opera sola.

« — Quel professore ritiene che senz'occhi non si può vedere.

« — Da una parte ha ragione: senz'occhi non si vede: ben
« parla: quelli che sono senz'occhi non vedono, e così pure
« senza luce.... Ma possibile che non si possa persuadere che
« il Signore può tante cose? Io veggo cogli occhi della mente:
« ancora non so il come, chè i decreti di Dio sono imper-
« scrutabili, nè vado a cercar tanto....

« — Ma vedete dunque ad occhi chiusi?

« — Le dico che ho viste tante cose in un anno, che non
« ne ho vedute altrettante ad occhi aperti.

« — Vedete una luce, vedete proprio chiaro?

« — Quel che ho da vedere, raccolta la mente su quel-
« l'oggetto, lo vedo, nè so come, che Iddio vuol così e così
« sia, — e tante volte Iddio non mi lascia vedere, — come a
« lui piace. — Credo che tutto è opera di Dio, e più non cerco ».

Chi non sente in questo dialogo che la sonnambola si riferisce ad una visione interna e fantastica? Questa è bensì viva talmente che ella si persuade che alle sue immagini corrispondano de' veri oggetti reali al di fuori; ma ciò non è ancor che un'illusione.

Nel tempo stesso però che stimo non potersi ammettere una vera visione degli oggetti senz'occhi, io non intendo disconoscere quanti servigi potrebbe prestare il tatto a percepire le minime azioni delle cose esterne. Io ho già detto che io stimo non potersi assegnare limite alcuno alla sottigliezza del tatto: stimo che questa sottigliezza aggnaglia perfettamente la sottigliezza che può avere un corpo, il che è quanto dire, che la sottigliezza del tatto è indefinita (1). Ora volendo pure ammettere che la sensitività si esalti a segno tale che le minime nostre sfuggevolissime sensazioni diventino così vive da tirare a sè la nostra avvertenza, di maniera che noi n'acquistiamo anche la coscienza; non ne viene però, che la finezza del tatto possa produrre a noi una vera visione qual l'abbiamo cogli occhi, ma solamente venir ne può, che mediante un'equivocazione nel parlare, chi ha quelle minutissime sensazioni tattili parli in modo da far credere altrui che vegga veracemente. Si sa che de' ciechi nati distingnono al tatto i colori; ma sarebbe un errore il credere, che quando tastando dicono: cotesta stoffa è bianca, e quest'altra è nera, essi al tasto della mano abbiano la sensazione del bianco e del nero come l'abbiamo noi cogli occhi. Solamente essi trovano una minuta differenza tattile nelle due stoffe, che li mette in grado di distinguere quale delle due stoffe noi chiamiamo bianca, e quale per noi è nera: sono ciechi che fanno uso del linguaggio de' veggenti trasportandolo a significare differenze sensibili al tatto, mentre esso fu istituito a significare differenze sensibili alla vista: il che è possibile a farsi perchè quelle sono in quel corpo dove sono queste.

Io non voglio parlare della pretesa visione senz'occhi di Madamigella Pigeaire, perchè io non posso dire di conoscere la verità di que' fatti. Le dirò bensì che mediante la finezza del tatto alzatosi ad un grado di sensitività straordinaria mi sembra potersi forse spiegare la pretesa visione di Madamigella Mac-Evoy, la quale divenuta cieca, leggeva un libro colle dita e conosceva, a quanto dicesi, le persone che passavano per via, col solo applicare le sue dita a' cristalli delle finestre.

(1) V. *N. Saggio*, ecc., Sez. V, P. V, c. IX, a. XII, § 7-13, e c. XI, a. VIII.

Un degno prelato mio amico, a cui non posso negar fede, mi diceva d'aver veduto Madamigella Mac-Evoy a Liverpool, e pregata di dirgli che ora segnava l'orologio ch'egli pur allora trasse di tasca, essa toccò colle dita il cristallo, e poi gli disse, « Voi avete messo qualche cosa sotto di questo cristallo, che io non posso distinguer l'ore! » Era vero; egli avea posta sotto il cristallo una carticina, che copriva l'ora, per provare se ella se ne sarebbe accorta. Tratta poi fuori quella carta, e toccato nuovamente il cristallo, la signorina indicò l'ora giusta fino al mezzo minuto. Questi ed altri simili esperimenti con un tatto sopraffino si possono tuttavia spiegare senza bisogno alcuno di ricorrere ad una vera visione tale e quale noi l'abbiamo per gli occhi.

Convien dunque abbandonare la credenza d'una vera visione degli oggetti esterni senza l'uso degli occhi, e per le stesse ragioni il buon senso dee escludere affatto come insussistenti le predizioni di cose contingenti e lontane di luogo e di tempo, le quali non abbiano veruna relazione col sentimento animale e coll'istinto, e che però non possano affettare l'umano sensorio: le quali predizioni, esaminate più da presso, dovranno certo riconoscersi o per effetti sempre di sensitiva raffinata, o per gioco d'immaginazione che simula assai bene talora una cotal arte divinatoria.

Quanto poi allo smarrire la coscienza delle cose operate durante il sonnambolismo, ella è cosa spiegabilissima, ove si consideri che « l'uomo non ha mai coscienza de' proprj atti se non allorquando ripiega la riflessione sopra di essi, il che egli fa facilmente in veglia, difficilmente in sonno ». Il ripiegamento della riflessione sopra di sè e de' proprj atti, può essere impedito, o tolto all'uomo da più cagioni, e fra l'altre anche dalla sola veemenza dell'atto di cui non s'ha o si perde la coscienza; nel qual caso l'atto veemente rapisce a sè tutta la forza radicale dell'anima, a cui non resta più virtù alcuna da spendere nel riflettere su di sè stessa, ond'è che rimane senza coscienza (1). Ora è palese che nel sonno e nel sonnambolismo l'interna sensitività è oltremodo attuata. Qual maraviglia dunque se questa grande attuazione sottragga all'anima ogni virtù che potrebbe impiegare a riflettere, e le impedisca così di formarsi la coscienza?

Finalmente le dirò, che se io dovessi consigliare qualche

(1) V. il *N. Saggio* ecc., Sez. V, P. I, c. III, art. v, § 2; e P. II, c. V, art. II, § 3.

amico studioso che di consiglio mi richiedesse in tale bisogna, io nol vorrei certamente disanimare dall'istituire de' *prudenti* esperimenti sulle persone che hanno la facoltà del *sonnambolismo volontario*, esperimenti che potrebber forse apportare, com'Ella dice, degli utili risultati nella cura de' mali; ma gli direi insieme:

« Abbandonate a bel principio interamente il pensiero dell'esistenza d'un fluido operatore de' fenomeni di cui si parla, e regolate i vostri esperimenti come se un tale fluido non esistesse:

Abbandonate del tutto la terminologia invalsa di *magnetismo animale*, ecc., restringendovi a dire colle parole quello che si sa, e non quello che si suppone; giacchè una terminologia gratuita stabilita a priori è efficacissima a trascinare la mente per una strada falsa e predeterminata, e a renderla del tutto inetta a sperimentare con imparzialità e con indifferenza:

Essendo il sonno ed il *sonnambolismo volontario* il fenomeno che si presenta come principale fonte e condizione di tutti gli altri, occupatevi a comprovare prima di tutto con osservazioni irrefragabili la sua esistenza, e la sua produzione mediante le passate o le manipolazioni, come le chiamano, che probabilmente non fanno che eccitare il principio volontario e spontaneo; ed allora avrete trovato un nome a cui raggruppare tutti gli altri fenomeni accessorj chiamandoli *fenomeni del sonnambolismo artificiale* (salvo sempre a sostituire in appresso a *sonnambolismo* un'altra parola, che colla sua etimologia risponda meglio all'idea che si vuole esprimere).

Dopo di ciò, prendete di mira nelle vostre esperienze tutti i fenomeni che hanno relazione al *sentimento* ed all'*istinto animale*, sia considerato da sè solo, sia considerato in relazione coll'intelligenza, agli atti della quale presta materia, stimolo e segni; ma non vi perdete in altro, almeno fino che non avete esaurito tale argomento. A dirigere poi i vostri esperimenti vi giovi sempre l'analogia de' fatti certi e già conosciuti, e la teoria ch'essi logicamente considerati producono.

Finalmente, di mano in mano che vi vien fatto di accertare tali fenomeni, che non eccedono mai la sfera del sentimento e dell'istinto, consideratel in relazione al corpo sano e al corpo ammalato, e volgete le esperienze vostre a ritrarne de' sussidj per la pratica medica ».

Tale sarebbe la linea che io traccerei all'amico investigatore che si fosse messo in tale maniera di delicato e difficile studio, e che io sottometto ben volentieri al suo sano e fino criterio.

Ella vede che quanto alla causa de' fenomeni di cui si parla, parmi che non si dovrebbe volgerle l'attenzione, se non dopo essersi ben assicurati della loro esistenza, e rilevati accuratamente, e ciò per non gittare il tempo indarno. Io non credo che fin ora esista alcuna prova che questa causa debba essere un fluido; molto meno posso credere giunto il tempo di dare un nome a questo fluido supposto, chiamandolo magnetismo.

Se un fluido esistesse operatore delle maraviglie che si raccontano, questo non conserverebbe nè pur una sola delle leggi del fluido elettrico e magnetico comune. Vedrei bensì un certo tratto d'analogia coi fenomeni che si producono da' pesci elettrici; e confesso che quest'analogia è notabile e merita attenzione. Se le recenti sperienze del Matteucci e d'altri sono vere, la scossa elettrica che dà la torpedine sarebbe, come dicono questi fisici, *volontaria;* noi diremo più propriamente, *spontanea*, giacchè ne' bruti non esiste vera volontà, ma solo un principio d'operare interno istintivo e spontaneo. Or verificato che fosse questo fatto singolare, già si avrebbe un caso nel quale « il fluido elettrico o magnetico sarebbe dominato dall'impero della spontaneità animale ». Che se n'avrebbe? La *spontaneità animale* nell'uomo può essere assoggettata alla *volontà:* dunque non più assurdo il pensare, che l'uomo con un puro atto della sua volontà potesse mettere in movimento il fluido elettrico o magnetico, od altro di special fazione e natura.

Conviene tuttavia diligentemente osservare, che una tale potenza dell'attività soggettiva sul fluido elettrico in tali pesci non pare essere immediata. « Queste scosse, come osserva il « P. Pianciani, diconsi essere per l'animale un fenomeno vo« lontario: perocchè allora soltanto le comunica, che sente « l'istinto di servirsi della sua arme. Avviene spesso che toc« candola più volte, non si sente alcuna scossa, ma chi la « irrita pungendole le pinne o altrimenti, è quasi certo che « riceverà colpi replicati (1) ». Lo stringere che fa la torpedine, in dare la scossa, gli organi fra il dosso e il ventre, diede cagione al Volta d'immaginare delle pile che, messe sott'acqua, imitano la torpedine, dando la scossa ogni qualvolta colle mani

(1) *Istituzioni Fisico-chimiche*, V. III, P. I, c. XXXI.

si compie il circolo unendo le sommità (1). Questo dimostra essere assai probabile, per non dir certo, che in tali animali stia congegnato dalla natura un apparato elettrico, di cui essi fanno uso istintivamente ravvicinando certe parti di esso. Laonde il fluido si vibrerebbe alla scossa per necessità veniente dall'apparato stesso; non per impulso ricevuto immediatamente dall'attività istintiva: questa eserciterebbe il suo potere solamente in sulle parti di cui risultò il detto apparato, movendole al bisogno, acciocchè vengano al contatto o si ravvicinino le due estremità, tanto da doverne aver luogo la scossa.

So finalmente, che altri ricorre fin anco ad altre cause superiori, per ispiegare i fatti del sonnambolismo artificiale. Io non sono certamente in istato di giudicare delle cose scritte a questo proposito dal celebre professor Görres, e da altri di minor polso.

Per altro non è certamente necessario, che io faccia notare alla sua saviezza l'epiteto di *prudenti* che ho aggiunto di sopra agli sperimenti che io permetterei all'amico a cui rivolgevo il discorso. Le confesso che il rapporto segreto di Bailly, e le conghietture del dottor Frank (2) m'incussero timore non forse nell'esercizio del così detto *magnetismo animale* pericoli la purità del costume. Quanto al resto, la Congregazione del sant'Uffizio diede un'eccellente istruzione col suo rescritto del 23 giugno 1840 (3).

Ma la presente è divenuta già troppo lunga: io non ho preso ad esporle la mia maniera di pensare sull'argomento del quale Ella si occupa, se non per darle prova della mia ingenuità, e della sincera stima con cui mi pregio di essere di Lei, pregiatissimo signor Dottore,

Umilissimo e obbligatissimo servo
A. Rosmini, p.

(1) *L'identità del fluido elettrico col così detto galvanico.* Pavia, 1814.

(2) V. *Praxeos medicae universae praecepta, De morbis nervosis, De somniatione.* § LIII.

(3) Ecco il rescritto: *Consulat probatos auctores cum hac advertentia, quod remoto omni errore, sortilegio, explicitâ aut implicitâ daemonis invocatione, merus actus adhibendi media physica aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendat ad finem illicitum aut quomodocumque pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res aut effectus vere supernaturales ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita et haereticalis.*

FINE.

INDICE

DE' LUOGHI CITATI

DELLA SACRA SCRITTURA

INDICE
DEGLI AUTORI CITATI IN QUESTO VOLUME.

INDICE

DELLA SPERANZA

SAGGIO

SOPRA ALCUNI ERRORI DI U. FOSCOLO.

LIBRO SECONDO.

DEL TIMORE CHE SI MESCE ALLA SPERANZA INGANNEVOLE.

LIBRO TERZO.

DELLA RELIGIONE CHE TOGLIE LE ILLUSIONI DELLA SPERANZA E GLI AFFANNI DEL TIMORE.

BREVE ESPOSIZIONE DELLA FILOSOFIA DI MELCHIORRE GIOJA.

ESAME DELLE OPINIONI DI MELCHIORRE GIOJA
IN FAVOR DELLA MODA.

SAGGIO SULLA DOTTRINA RELIGIOSA DI G. D. ROMAGNOSI.

FRAMMENTI DI UNA STORIA DELLA EMPIETA'.

LETTERE.

ERRATA			CORRIGE
Pag.	12 lin.	18 manco	rauco
»	— »	22 esserci	essere
»	14 »	3 o sì	o così
»	— »	17 ingiusta	ingiusta e sciocca
»	21 »	23 rendendosi	rendendolosi
»	— »	25 e fra il vizio	ed il vizio
»	71 »	4 Prov. XII	Prov. XXVIII, 1
»	240 »	10 nostro	vostro
»	261 »	ult. Ga-eo	Gala-teo
»	332 »	ult. Gen. I	Gen. XI, 4.

Corretto da **ANDREA FENNER** prete Roveretano.